هيرمان باري*

السيميوطيقا باعتبارها مشروعًا براديغميًا في تاريخ الفلسفة

ترجمة: عبد المجيد نوسي**

يتناول هيرمان باري في هذا المقال مسألة السيميوطيقا المدمجة، فيعرض للسيميوطيقا عند بيرس ودو سوسير ويامسليف من منظور إبستيمولوجي أولًا، طارحًا السؤال عن سياقها الثقافي والنظري. وهو يقف عند الأصول النفسية التي ميزت تحديدات دو سوسير للسيميولوجيا وللجهاز المفاهيمي الذي شكل أدواتها، مثل العلامة، أو الأصول السوسيولوجية من خلال تحديدها مفهوم اللسان، مقارنًا إياها بالأصول التي اعتمدتها السيميوطيقا عند بيرس، وهي أصول منطقية. كما أنه يقف عند التمفصلات الأساسية لمفاهيم كلٍّ من سيميوطيقا دو سوسير وبيرس، محللًا الاتجاه الاثنيني (دو سوسير) والثلاثي (بيرس) في البناء، ليتساءل في سياق تحليله عن موقع السيميوطيقا في الفلسفات التي ميزت الفكر البشري: الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا والسيميوطيقا. وإذا كان الفكر قد عرف أولوية إشكالية الكينونة والوجود وإشكالية المعرفة والإبستيمولوجيا بعد ذلك، فإن الوظيفة التدليلية ستصبح شرط كل معرفة. لذلك، فإن براديغم السيميوطيقا الذي ينهض بهذه الوظيفة يمكن اعتباره فلسفة أولى في الفكر المعاصر، لأن السيميوزيس، بصفته موضوعًا للسيميوطيقا، يسائل عناصر المثلث الثلاثة: العالم والذات والعلامة، وهذا ما يمكن أن تحققه السيميوطيقا المدمجة التي توجد على شكل مشروع براديغمي، ولكنه سيكون قادراً على نسج وشائج بين العالم والخطاب ومجموعة الإنتاج.

أسمح لنفسي، أولًا، بأن أقترح ماهية الصيغة التي ينتظم بها البراديغم السيميوطيقي المعاصر: أشير خاصة إلى التوترات المبرهنية (Théorétique) لهذا البراديغم، وتقابلاته

* المؤسسة الوطنية للبحث العلمي (بلجيكا).
** أستاذ جامعي، جامعة شعيب الدكالي، المغرب.

الداخلية التي تكون أحيانًا درامية. إن احتضان البراديغم السيميوطيقي يمكن أن تطالِب به هذه النخبة[1]: فريجه (Frege) وفيتغنشتاين (Wittgenstein) ودو سوسير (de Saussure) وبيرس (Peirce)، غير أنني سأركز نظري في هذا المقال على ما يمكن الاصطلاح عليه بـ «السيميوطيقيتين» ـ سيميوطيقا بيرس[٢] من جهة، وسيميوطيقا دو سوسير/ يامسليف (Hjelmslev)[٣] من جهة أخرى ـ من دون التلميح إلى توافق محتمل لهذا التقابل مع تقابل آخر، على الأقل على المستوى نفسه من الأهمية، والأمر يتعلق بفريجه وفيتغنشتاين. أريد أن أشير، بعد ذلك، إلى أن خطوط القوة المنظِّمة للبراديغم الخاص بنا تُعَدّ ثانوية مقارَنة بالقيمة الموحدة للمشروع البراديغمي للسيميوطيقا في تاريخ الفكر. لا توجد هذه السيميوطيقا الكبيرة سوى بشكل جزئي في تحققاتها المتكونة: إنها **مشروع** حقيقي، وبالتالي تُعَدّ، نتيجة لذلك، افتراضية بصورة دائمة. لكننا نسجل على هذا المستوى ترابطات أساسية تتجاوز من بعيد التوترات المبرهنية التي أُضيئت في السيميوطيقيات المعاصرة المتكونة.

التوترات: تنافس النماذج الثلاثية والاثنينية في السيميوطيقا (بيرس ضد دو سوسير/يامسليف)

سأعمل على تقييم السيميوطيقا البيرسية والسيميوطيقا السوسيرية ـ اليامسليفية في سياقهما الأصلي قبل أن أقوم بتحديد الخطوط العامة للقواعد المفاهيمية للمذهبين وعقد مقارنة بينهما.

(1) Herman Parret, *Essai d'homologation des bases conceptuelles de la sémiotique structurale* (Amsterdam: [s. n.], 1983).

فريجه (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥): رياضي ألماني، مؤسس المنطق الرياضي، أنشأ الحساب الأكسيوماتي للقضايا والتركيب المنطقي والنظرية الكمية. حدد معايير تمييز مفهوم الموضوع بتجاوز مشكل واقعية الكليات. من مؤلفاته: **أسس علم الحساب** (١٨٧٩). (المترجم)

فيتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١): منطقي وفيلسوف اللغة جعل من اهتمامه باللغة موضوعًا فلسفيًا أساسيًا. اعتبر أن الاستعمال الصحيح للغة هو تعبيرها عن وقائع العالم، وأن قواعد اللغة تمثل المنطق. من مؤلفاته: **التراكتيتس (مقالة في المنطق والفلسفة)** (١٩٢١)؛ **أبحاث فلسفية** (١٩٥٣). (المترجم)

(٢) هي سيميوطيقا الباحث الأميركي بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) التي تنهض على المنطق والرياضيات والظاهراتية. وتُعَدّ السيميوطيقا عند بيرس مرادفة للمنطق، «**المنطق، في معناه العام، ليس سوى اسم آخر للسيميوطيقا، العلم شبه الضروري أو الشكلي للعلامات**». (المترجم)

انظر: Charles S. Peirce, *Erits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, l'ordre philosophique (Paris: Editions du Seuil, 1978), p. 120.

(3) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. critique préparée par Tullio De Mauro; postf. de Louis-Jean Calvet, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1985).

فرديناند دوسوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣): يرجع إلى دوسوسير فضل تحديد موضوع اللسانيات الذي تجسد عنده في اللسان بصفته نظامًا ثابتًا من العلامات. وفي سياق تناوله موضوع اللسانيات، تطرق إلى الدراسة السيميوطيقية من خلال مفهوم السيميولوجيا، وحددها «بصفتها علمًا يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية». (المترجم)

لويس يامسليف (١٨٩٩ ـ ١٩٦٥): باحث لساني، عُرف بالنظرية الكلوسيماتية التي تميزت بمجموعة من الخصائص: ١ ـ الإجراء التحليلي السابق على التركيب؛ ٢ ـ التشديد على الشكل؛ ٣ ـ أخذ ما يتعدى شكل المحتوى بعين الاعتبار؛ ٤ ـ النظر إلى اللغة بصفتها نسقًا سيميوطيقيًا من بين أنساق أخرى. (المترجم)

- يُعَدّ السياق الثقافي والنظري الذي ولدت فيه كلٌّ من السيميوطيقا البيرسية و«السيميولوجيا» السوسيرية مختلفًا بشكل كبير. ويرجع تماسك وجهتي النظر في جزء كبير منه إلى السياقات النظرية التي أَنجز انطلاقًا منها بيرس من جهة ودو سوسير من جهة أخرى «علم العلامات».

سأقول أولًا بعض الكلمات حول سيميولوجيا دو سوسير. إن سياقها هو سياق **علم نفس التداعي**: «**تجمعُ العلامة ليس بين شيء واسم، بل بين مفهوم وصورة سمعية**»[٤]، والعلامة هي «وحدة نفسية»[٥]. إضافة إلى هذه النزعة النفسية[٦] التي تمثّل قاعدة لهذا التصور - وبشكل مناقض من دون أن ينتبه إليه دو سوسير - نجد تأثير السوسيولوجيا الدوركهايمية (نسبة إلى دوركهايم): «اللسان هو واقعة اجتماعية»، والتداعيات (**النفسية**) يجب أن تكون مؤكدة بواسطة **التوافق الجماعي**[٧]. والتفريعات الثنائية السوسيرية كلها، وخاصة التفريع الثنائي **لسان/ كلام**، تجد أصلها في هذا الوضع المربك الذي يتسبب فيه هذا التراكب للنزعة النفسية والسوسيولوجية[٨]. وفي استطاعتنا أن نعتبر، بصفة أعم، أن كل نموذج **ثنائي** في السيميوطيقا يقوم بالضرورة على اقتضاءات تترجم هذا الوضع المربك من هذه الطبيعة.

على العكس من ذلك، لا شيء من هذا عند بيرس، الذي يُعدّ **الاتجاه المضاد للنزعة النفسية** عنده قارًا، كما أن السيميوطيقا عنده ليست بعلم نفس ولا بعلم اجتماع، وإنما هي **منطق**[٩]. ومن الممكن أن يكون للعلامات **أصل** نفسي، بطبيعة الحال، غير أن هذا الأصل لا يؤثر في أي شيء في طبيعتها المنطقية. يقول لنا بيرس إن السيميوطيقا لا يمكن أن تكون استبطانية: تُعَدّ منهجيتها حقيقة «تجريبية» ما دامت العلامة في الجوهر هي **ما تفعله العلامة**، وإذن فهي **قاعدة للفعل**. بناء على هذا، نرى من جهة أن كلَّ سيميوطيقا منبثقة عن النموذج السوسيري - اليامسليفي تظل مهددة بالنزعة النفسية على نحو مستمر، ونرى من جهة أخرى أن الاتجاه المضاد للنزعة النفسية عند بيرس يوشك أن يؤدي إلى الانحراف نحو النزعة الاجتماعية، وبهذه الطريقة، نحو خيانة النظام المنطقي الذي يُعَدّ جوهريًا بالنسبة إلى السيميوطيقا (أبدأ عند بيرس نفسه وإنما عند تابعيه، وهم في الأغلب سلوكيون، الأمر الذي يُفقر بهذه الطريقة المذهب الأصلي لبيرس). لقد كان يجب في الواقع أن يحمي الإكراه «المنطقي» للسيميوطيقا سيميوطيقا بيرس من كل نزعة **سوسيولوجية**، على الرغم من أن طبيعة العلامة توصف بأنها **اجتماعية**. من الواضح أن دو سوسير يدفع عن نفسه بشكل جلي أنه يشتغل بعلم النفس، والشيء نفسه بالنسبة إلى بيرس الذي يدفع عن نفسه أنه يشتغل بالسوسيولوجيا: على مستوى الاختيارات الواضحة، يدافع

---

(٤) تُعَدّ العلامة عند دو سوسير وحدة نفسية تتكون من عنصرين: التصور والصورة السمعية، وتربط بينهما العلامة. (المترجم)

(5) Saussure, p. 99.

(٦) كما لاحظنا ذلك بالنسبة إلى العلامة، نشير إلى أن دو سوسير يعتبر في حديثه عن السيميولوجيا أن هذا العلم سيكون جزءًا من علم النفس الاجتماعي، أي جزءًا من علم النفس العام. (المترجم)

(7) Saussure, p. 32.

(٨) انظر: Gérard Deledalle, *Théorie et pratique du signe: Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*, avec la collaboration de Joëlle Réthoré, collection langages et sociétés (Paris: Payot, 1979).

(٩) تُعتبر السيميوطيقا عند بيرس مرادفة للمنطق. (المترجم)، انظر: Peirce, *Erits sur le signe*, p. 120.

دو سوسير عن فكرة **استقلالية** اللسانيات والسيميوطيقا (قام بهذا سلفًا في مقدمة **المحاضرات**)(١٠)، غير أن السؤال لا يُطرح على مستوى اختيارات السطح بل على مستوى **أساسيات السيميوطيقا**. على هذا المستوى بالضبط، فإن السيميوطيقا هي منطق بالنسبة إلى بيرس: «السيميوطيقا هي المذهب شبه الضروري أو الشكلي للعلامات»(١١)، في حين تُعَدّ السيميولوجيا بالنسبة إلى دو سوسير «جزءًا من علم النفس الاجتماعي، وكنتيجة لذلك ، جزءًا من علم النفس العام»(١٢). وإذا نظرنا عن قرب إلى أنواع السيميوطيقا التي تبلورت في أيامنا ـ سيميوطيقا ألجرداس جوليان غريماس(١٣) مثلًا ـ نسجل أن النزعتين، **النفسية** من جهة **والاجتماعية** من جهة أخرى، تظلان دومًا حاضرتين: أصبحت السيميوطيقا بطريقة شبه أوتوماتيكية إمّا **سيميوطيقا نفسية** وإمّا **سيميوطيقا اجتماعية**، والنزعة الطبيعية لكل سيميوطيقا ذات ولاء سوسيري هي أن تصبح سيميوطيقا نفسية. إن تحييد هذا التعارض لا يُعَدّ ممكنًا إلا إذا اعتبرنا السيميوطيقا مثل **منطق** (سابق عن كل علم نفس أو علم اجتماع ـ منطقي)، ومن الأكيد أن هذا شيء مرغوب فيه بالصيغة التي يقدّمها بيرس. وسيكون من المجدي الاحتفاظ في الذهن بهذا التوجه **المزدوج** الممكن للسيميوطيقا، ودور التحييد الذي يقوم به تصور السيميوطيقا **بصفتها منطقًا**.

ـ في هذا الأفق، يجب أن نحاول الآن ضبط الحدوس المركزية لتصور السيميوطيقا عند بيرس أولًا، ثم عند دو سوسير ويامسليف.

إن العلامة في عمل بيرس هي علاقة **ثلاثية**(١٤)، وسنرى أن المزاج التثليثي يُعَدّ حاضرًا في جميع التصنيفات السيميوطيقية التي اقترحها هذا الكاتب. وحتى الأنطولوجيا الموافقة والموازية للسيميوطيقا تُعَدّ ثلاثية (الأولانية والثانيانية والثالثانية)(١٥). وعلى المحور السيميوطيقي، هناك ثلاثة أنماط للعلامات: **الماثول** (Représentamen) بصفته علامة، **والموضوع** بصفته علامة، **والمؤول** بصفته علامة، وثمة على المحور الإبستيمولوجي ثلاث استراتيجيات للمعرفة: الفرض الاستكشافي (Abduction) والاستقراء والاستنباط. أمّا الاستخلاصات المنجزة انطلاقًا من الماثول والموضوع والمؤول (أي انطلاقًا من وحدات المحور السيميوطيقي) نحو مقولات الأولانية والثانيانية والثالثانية، فتتم، على التوالي، بالفرض الاستكشافي والاستقراء والاستنباط. الفرض الاستكشافي ـ استراتيجية المعرفة التي جعل منها بيرس بمفرده نظرية للمعرفة ـ هو من طبيعة **الإحساس**: إنه يستنتج حالة انطلاقًا من قاعدة ومن نتيجة (نقوم باختيار افتراض تطبيق قاعدة عامة من دون اختبارها)، وتُعَدّ هذه الحالات المستنتجة **كيفيات**. الاستقراء هو من طبيعة **التجربة** الملاحظتية: نستنتج **قاعدة** انطلاقًا من الحالات ومن النتائج الخاصة؛ إنها توافق الثانيانية ما دامت القاعدة تُعَدّ **حكم وجود**. **والاستنباط** هو من طبيعة

(١٠) يعني به كتاب دوسوسير: **محاضرات في علم اللغة العام**. (المترجم)

(11) Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

(12) Saussure, p. 33.

(١٣) يشير إلى السيميوطيقا السردية والخطابية التي تبلورت من خلال أعمال غريماس، وخاصة غريماس ١٩٦٦، غريماس، كورتيس ١٩٧٩ ـ ١٩٨٦، وتميزت أساسًا بالاهتمام بشكل المعنى. (المترجم)

(١٤) اعتمد بيرس في تشييد نظريته على البناء التثليثي، اتضح ذلك في الفانوروسكوبيا (الأولانية والثانيانية والثالثانية) كما في بناء العلامة: الممثل ، الموضوع ، المؤول . (المترجم)، انظر: Peirce, *Erits sur le signe*.

(١٥) يشير إلى الفلسفة الظاهراتية أو الفانوروسكوبيا التي تشيد بدورها على أساس تثليثي. (المترجم)

الفكر: نستنتج نتيجة بتطبيق قاعدة عامة على حالة خاصة؛ إنها توافق الثالثانية ما دامت النتيجة تُعدّ تسنينًا أو «تأويلًا».

تصنيفات بيرس التثليثية المركّبة هذه كلها لا تهمني في ذاتها في هذا المجال؛ وما يُعتبر مهمًا بالنسبة إلى الحجة التي أقدمها هو نتيجة التثليث التعميمي بالنسبة إلى **نظام السيميوطيقا**. فالسيميوطيقا لا تشكل جزءًا من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي لا تشكل جزءًا من علم النفس العام كما هو الأمر بالنسبة إلى دو سوسير، غير أنها تُعَدّ اسمًا آخر للمنطق، أو اسمًا لـ «المذهب شبه الضروري أو الصوري للعلامات». يرى بيرس أن الانشغالات النفسية ـ الاجتماعية للسيميائيين تُعَدّ منافية لإنجاز مذهب سيميولوجي ملائم[16]. ولكن القول إن النفسي و/أو السوسيولوجي لا يمكن أن يشكلا **عمادًا** للسيميولوجيا لا يمثّل سوى الوجه السلبي للتحديد البيرسي لنظام السيميوطيقا ـ الوجه الإيجابي ليس سوى تصوره التثليثي للعلامة ـ وعقليته التثليثية عامة ـ ما يجعل من هذا «المنطق» **علمًا لفعل العلامة** أو علمًا **للسيميوزيس مثل دينامية**. سنعود إلى هذه النقطة، ولكن لنلاحظ أولًا ما يتعلق في هذا الصدد بالسيميوطيقا السوسيرية ـ اليامسليفية.

ـ يمكن أن نقيم تقاربات وأن نستشف تشابهات بين بيرس ودو سوسير[17]، من بينها تصورهما المشترك لـ **إدماجية** العلامة وحتى، من وجهة نظر معيّنة، لـ **اعتباطيتها**. ولكن توجد تقابلات عميقة لها دائمًا علاقة بالخاصيتين اللتين أعلنتهما: السيميوطيقا مثل **منطق** في مقابل السيميوطيقا مثل **علم نفسي ـ اجتماعي**، والسيميوزيس باعتباره تثليثيًا، أي ديناميًا، في تقابل مع السيميوزيس كاثنيني (Dyadique)، أي مستقر ومطاوع. إذا أخذنا بعين الاعتبار الأطروحة المركزية لـ **خطية** العلامة عند دو سوسير، ستظهر الاختلافات بسرعة كبيرة. تعد الأفقية **زمنية** عند دو سوسير ما دامت «لا توجد العلامة اللغوية سوى **بتداعي** الدال والمدلول» (وتحيل نزعة التداعي (Associationnisme) هذه إلى الأساس النفسي ـ الاجتماعي للسيميوطيقا)، أو، بكلمات أخرى، «تُعَدّ العلامة كيانًا **نفسيًا** بوجهين»[18]، وهو ما يفيد فعلًا بأن السيميوزيس يُعتبر مستقرًا لأنه اثنيني.

على العكس من ذلك، يكتب بيرس بشكل واضح أن السيميوزيس يشمل سيرورة **لا ـ نهائية**[19]، وهو ما تنجم عنه نتيجة تعتبر بالتأكيد أن العلامة لا يمكن أن يُقال عنها إنها خَطية (بمعنى «خطية زمنيًا») بما أنها في النهاية غير مستقرة في وجهيها (الدال والمدلول)، وبما أن السيرورة تُعَدّ وسيطية (بسبب الثالوث).

يجب التدقيق، زيادة على ذلك، في ماذا سيكون التصوران: الأساس النفسي ـ الاجتماعي للسيميوطيقا من جهة، والبعد المتعلق باستقرار السيميوزيس من جهة أخرى ، وهما مترابطان بشكل ضروري. يكفي

---

(16) Peirce: *Collected Papers*, 5.485 et *Ecrits sur le signe*, pp. 212-214.

(17) Deledalle: *Théorie et pratique du signe*, pp. 29-49. Voir aussi: Gerhard Vigener, *Die zeichentheoretischen Entwürfe von F. de Saussure und Ch. S. Peirce als Grundlagen einer linguistischen Pragmatik*, Kōdikas: Supplement; 2 (Tübingen: Narr, 1979).

(18) Saussure, p. 99.

(19) Peirce, *Collected Papers*.

تصفح **المصادر المخطوطة للمحاضرات**[٢٠] لنعاين أن دو سوسير يعطي، بالفعل، أساسًا اجتماعيًا ـ نفسيًا للسيميولوجيا: «كل شيء يُعَدّ نفسيًا في اللسان، بما في ذلك ما هو ميكانيكي ومادي (تغير الأصوات... إلخ)»[٢١]. إذا كان صحيحًا، كما يقول، من أن «اللسانيات لا يمكن أن تنصهر وتنحل في علم النفس، كما يدعي ذلك ووندت»، فإنه يجب قلب العناصر والقول إن كل شيء يُعَدّ لسانيًا في المجال السايكولوجي. والسيميولوجيا، أي علم نفس أنساق العلامات، «تصبح جزءًا من علم النفس الاجتماعي»[٢٢]. في مقطع من مقاطع **المقدمات** الذي يذكّر فيه يامسليف بموقف دو سوسير تجاه مشكل علاقة السيميوطيقا/اللسانيات بعلم النفس/السوسيولوجيا[٢٣]، يكشف أولًا الغموض الأساسي عند دو سوسير، من جهة، في تأسيس السيميوطيقا/اللسانيات على أسس نفسية وسوسيولوجية، ويستشرف من جهة أخرى إمكانية سيميوطيقا مؤسسة على قاعدة يمكن القول عنها إنها «محايثة»، أو كما يقول يامسليف نفسه، «منطقية ـ رمزية». إن إعادة يامسليف الصياغة لاختيار الأساس تُعَدّ على مستوى عال من الذكاء، وإذا أُسِّست السيميوطيقا داخل علم النفس الاجتماعي، فإن هذا يعني أن السيميوطيقا لها **حدود**: إنها لا تحقق علم النفس الاجتماعي سوى بشكل جزئي، وهو ما يعني أن هناك موضوعات ذات طبيعة غير سيميوطيقية بالضرورة، ولا يكون لها عليها أي سلطة لإعادة البناء النظري. وإذا تَأَسَّست السيميوطيقا، على العكس من ذلك، داخل القاعدة المنطقية ـ الرمزية (مفهوم يامسليف)، فإن ليس لها **حدود**: لا توجد في هذه الحالة موضوعات غير سيميوطيقية، و**كل** علم، بل و**كل** فكر ملائم وجدّي يُعَدّ سيميوطيقيًا. سؤال يامسليف، إذن، هو: هل هناك حدود بين السيميوطيقا واللا ـ سيميوطيقي، وإذا وِجدت فعلًا، فأين هي؟ من البديهي أن بالنسبة إلى بيرس لا توجد حدود، وبالتالي فإن السيميوطيقا **هي**، في الإطار البيرسي، مرادفة للمنطق وتُقارب بشكل كبير السيميوطيقا ـ الكبيرة. إذن، إذا كانت السيميوطيقا لا تتوفّر على حدود، فإنها منطق، وإذا كانت لها حدود، فإن لها أساسًا اجتماعيًا ـ نفسيًا. لقد نجح يامسليف في إعادة صوغ سؤال أساس السيميوطيقا بمفاهيم ملموسة. وانطلاقًا من مقاربته فقط، فإن المسألة الإبستيمولوجية الأساسية للسيميوطيقا السوسيرية ـ اليامسليفية (غريماس (Greimas) ومدرسة باريس) غدت واضحة: هل هناك موضوعات غير سيميوطيقية، أو هل هناك حدود للسيميوطيقا وأين، عند الاقتضاء، توجد الحدود بين السيميوطيقي وغير ـ السيميوطيقي؟[٢٤] من المفيد أن نرى أن النقاش المتعلق بوضعية السيميوطيقا عند يامسليف، مع تصنيفه مختلف أنواع السيميوطيقا (سيميوطيقا إيحائية، ميتا سيميوطيقا، بل أيضًا ميتا سيميولوجيا)

---

(20) Robert Godel, *Les Sources manuscrites du «Cours de linguistique générale» de F. de Saussure* (Genève: E. Droz; Paris: Minard, 1957). Herman Parret, *Language and Discourse* (The Hague; Paris: Mouton, 1974).

(21) Godel, *Les Sources manuscrites*, D3-S.

نقرأ عند غودال أن دو سوسير قال في بادئ الأمر في المخطوط الأول **للمحاضرات** إن المبدأ الأساسي للتغيير القياسي يعدّ سايكولوجيا، على الرغم من أنه سيضع هذا الرأي موضع سؤال لاحقاً، وهو ما يمثّل أحد هذه الترددات النمطية التي نجدها في كل مكان في المذهب السوسيري للغة.

(22) D7-DJ, dans: Godel, p. 182.

(23) Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Translated by Francis J. Whitfield, Rev. English ed. (Madison, University of Wisconsin Press, 1961), pp. 107 ss.

(24) Hjelmslev, p. 109: «Where Do the Boundaries Lie between Semiotic and Non-Semiotic?».

يهم بكامله مسألة وجود (أو لا وجود) **حدود للسيميوطيقا**، أو مسألة وجود **موضوعات** تتعالى عن المجال السيميوطيقي وعن مجال بحثه.

يجب القول إن السيميوطيقا المعاصرة، وخاصة ما بعد البيرسية وما بعد اليامسليفية، وقعت في شراك تيه كلي حقيقي. **كل شيء** يُعَدّ سيميوطيقيًا، و**كل** موضوع يُعَدّ سيميوطيقيًا (ليكون «موضوعًا يجب أن يكون دالًا وقابلًا لأن يكون سيميوطيقيًا)، والسيميوطيقا ذاتها تُعَدّ سيميوطيقية. هذا التيه، الذي يتميز إلى حد ما بطبيعة فيتغنشتاينية، يتضمن في الواقع تصورًا مفاده أن ليس هناك ميتا ـ سيميوطيقا حقيقية ما دامت كل ميتا ـ سيميوطيقا تصبح بدورها سيميوطيقا ـ موضوع، وهكذا إلى ما لا نهاية. «العالم الطبيعي» هو سيميوطيقا، وسيميوطيقا «العالم الطبيعي» يمكن أن يقال عنها إنها ميتا ـ سيميوطيقا، وعلى غرار كل خطاب علمي، يمكن عمليًا أن تصبح بدورها سيميوطيقا ـ موضوع لميتاسيميوطيقا، وهكذا دواليك.

سنقول شيئًا مثيرًا ولكن الأمر هكذا: السيميوطيقيون هم، أولًا وقبل كل شيء، سيميوطيقيو السيميوطيقا... إن اعتبار السيميوطيقا منطقًا يُعَدّ، بمعنى من المعاني، هروبًا أمام سؤال أساسي في السيميوطيقا، ويطرح، زيادة على ذلك، المشكل الكبير، مشكل **تجريبية** الموضوع السيميوطيقي. ولكن لنصرف النظر برهة عن السؤال المحرِق المتعلق بالوضع الإبستيمولوجي للسيميوطيقا، بالرجوع إلى التوافق المحتمل لهذين «النوعين من السيميوطيقا».

ـ يشترك المشروع البيرسي والقراءة الجذرية (التي قام بها يامسليف) للمشروع السوسيري في رفض إقرار عماد السيميوطيقا: لهما قاسم مشترك هو تصور السيميوطيقا **مثل منطق**. ولكن أي منطق؟ إنه ثلاثي الأبعاد عند بيرس، لأن العلامة تُعَدّ ثلاثية ودينامية: إنه منطق **فعل العلامة**. وماذا عن الخيار السوسيري اليامسليفي؟

إذا تفحصنا كتاب **المقدمات** عن قرب، سنرى أن نمذجة أنواع السيميوطيقا عند يامسليف أُنجزت بواسطة بنائه التراتبي الشهير للغة (نعني به المستويات الأربعة التي نحصل عليها بمزاوجة الاثنينيات ـ عبارة/محتوى ، شكل/مادة). هكذا نصل إلى الأنماط التالية: سيميوطيقيات **أحادية السطح** (الجبر والألعاب أو أنساق الرموز)؛ سيميوطيقيات **اثنينية السطح**؛ سيميوطيقيات **متعددة السطح** (سيميوطيقيات اثنينية اللغة يكون واحد من المستويين على الأقل سيميوطيقا). يبقى أن في الأنماط الممكنة كلها، تعيد السيميوطيقا بناء **العلاقات** (في السيميوطيقا الأحادية السطح، يتعلق الأمر بالعلاقات **ضمن ـ نسقية** على مستوى واحد، هو مستوى شكل المحتوى، مثلًا بالنسبة إلى الألعاب، في السيميوطيقيات الاثنينية السطح والمتعددة السطح، تضاف العلاقات **البي** ـ نسقية، أي العلاقات التي تعتبر نفسها نسقية ـ بين مختلف المستويات، كما هو الأمر بالنسبة إلى اللغات الطبيعية). نعيد، إذن، دائمًا بناء **العلاقات** بين هذين النوعين من السيميوطيقا. ولكن العلاقة هي، من جانب بيرس، **دينامية ووسيطية وثلاثية**، في حين أنها من جانب يامسليف **مستقرة وغير وسيطية واثنينية** (لكي لا نقول اثنانية (Binaire)).

يبدو بديهيًا أن الاتجاه الدينامي للعلاقة العَلامِية عند بيرس يعود إلى حضور **المؤول** الذي يُعَدّ في ذاته علامة ومكوِّنًا في كل علامة ثلاثية. المؤول ليس هو «القائم بالتأويل» (هذه الذاتية القابلة للشخصنة، والكاشفة لدلالات العالم كما هو الأمر في الهرمنيطيقا) ـ كما هو الأمر بالنسبة إلى **العامل**[٢٥]، في النظرية السيميوطيقية عند غريماس ـ ليس هو «الممثل» ـ لأنه يعتبر نفسه علامة. ولكن، من جهة أخرى، مثلما أن المؤول يُعَدّ مكوِّنا في **كل** علامة، فإنه يغير، بوضعيته السيميوطيقية، **طبيعة** العلامة؛ فهو يجعل من العلامة عنصرًا **وسيطيًا**، ويجعل العلامة تُصبح **فعلًا**. هناك شيء غريب في هذا الحدس المركزي عند بيرس المتعلق بمؤولٍ هو في الوقت نفسه علامة ومكوِّن في كل علامة، ولكن ليس بغريب مهما يطُل الأمد الذي نظل فيه متجذِّرين في الافتراضات المثالية والتذويتية. ولا شك في أن وضعية **المؤول** ووظيفته تُعدّان أكثر بساطة للفهم ـ إذا قمنا بتحليل مفهوم **العلاقة** وما يمكن لِتصور ثلاثي للعلامة أن يغير في مفهوم العلاقة. سأقول، مستعملًا ـ مع ذلك ـ لفظة جديدة شفافة، إن كل علاقة في السيميوطيقا البيرسية هي علاقة استمثال تمفصلي لا علاقة تمثيل معيّن، وهذا راجع، بطبيعة الحال، إلى واقع هو أن الممثل يجعل من **كل** علامة علامة وسيطية. وسيكون مستحبًا في سيميوطيقا ما بعد يامسليف أن العلاقة، هنا أيضًا، تصبح علاقة استمثال تمفصلي. سأقدم في بضع كلمات تفسيرًا لهذا المراد. أولًا، يجب أن أشير إلى أن بيرس نفسه ليس واضحًا بما فيه الكفاية ولا متماسكًا أيضًا حينما يُلمِّح إلى بنية **التمثيل** في السيميوطيقا الخاصة به (يقول، من بين ما يقول، إنه «إذا كان هناك شيء يريد أن يكون علامة، يجب على هذا الشيء أن يمثّل موضوعًا» ولكن، من جهة أخرى، لا تُعتبر علاقة المَاثول بالموضوع سيميوطيقية ما دامت لم **تخضعْ لتصور** (المؤول بصفته **كيفية**) ولم **تقل** (المؤول بصفته **وجودًا**) ولم **تستنتج** (المؤول باعتباره **فكرًا**). هذا الكل: **تصور/عملية التلفظ/استنتاج**، يجعل من العلامة «صيرورة دلالة» من دون ذات حقيقية انطلاقًا من أن المؤول يُعَدّ «عادة» (Habitude) وليس بذاتية قابلة للشخصنة.

تُعتبر اصطلاحية بيرس المستعملة هجينة وغير متماسكة. ولذلك، أدمج مفهومَ **الاستمثال** لمجموعة من المظاهر التي اصطلح عليها بيرس[٢٦]: «تحديد» و«إنتاج» و«إبداع» بل حتى «وساطة» **(Médiation)**. «ما هو **مُستمثل** ليس فقط الموضوع ، ولكن أيضًا الماثول مثلما هو الأمر بالنسبة إلى المؤول نفسه. **يستمثل** المؤول ويُعَدّ **مسْتمثلًا** أيضًا: إنه **يولدُ** العلامة، إنه علامة، إنه **أثر** العلامة. وما دام أن ليس هناك إطلاقًا تشاكل بين عناصر الثلاثية، فإن هناك **تمفصلًا** متبادلًا وغير محدود. ونحن لا نستطيع أن ننسى في المقابل أن الاستمثال التمفصلي يُعَدّ إجمالًا **داخل السيميوزيس** (لا يوجد شيء خارج

---

(25) Douglas Greenlee, *Peirce's Concept of Sign*, Approaches to Semiotics. Paperback Series, 5 (The Hague: Mouton, 1973).

يميز غريماس في السيميوطيقا السردية بين العامل الذي ينجز فعلًا على المستوى الوظيفي والممثل الذي ينجز دورًا تيماتيكيًا يكون حاملًا لتحديد دلالي. (المترجم)

انظر: Algirdas Julien Greimas, *Du sens, II: Essais semiotiques* (Paris: Seuil 1983), p. 49.

(26) Détermination (2,94; 4,531), production (5.473), création (2.228).

يتعلق الأمر بمصطلحات بيرس المترجمة في النص. تحيل الأرقام المجاورة للمصطلحات على الأرقام التي توجد في النص الأصلي عند بيرس، **الأعمال الكاملة**، الذي ترجم عنه الفيلسوف الفرنسي جيرار دولودال كتاب **كتابات حول العلامة** (١٩٧٨). المترجم

السيميوزيس)، وأن المؤول يُعَدّ «**نهائيًا**» أو **منطقيًا** (المؤول المنطقي يُعَدّ مقابلًا للمؤول الانفعالي والطاقي)[٢٧]، وهو ما يُعتبر تحصيل حاصل بالنسبة إلى بيرس.

إذا نظرنا إلى السيميوطيقا السوسيرية ـ اليامسليفية، يجب أن نلاحظ أن السيميوطيقا تتخلص بصعوبة من النزعة الاجتماعية ـ النفسية لتتأسس بصفتها منطقًا حقيقيًا أو منطقًا رمزيًا، كما كان يقول يامسليف. والأصعب أيضًا هو أن نجعل منها منطقًا **ديناميًا**، أي ثلاثيًا، له مثل موضوع **فعل** العلامة (أو بتعبير أفضل: العلامة مثل فعل).

في عمل دو سوسير، وبالتأكيد في عمل يامسليف، إمكانات مهمة يمكن أن تؤدي إلى نتائج ملائمة. سأقول إن هناك تصويرات سابقة أولية لمنطق هو منطق **الاستِمثال التمفصلي** الذي يجب أن يكوّن السيميوطيقا. أفكر في الفكرة السوسيرية بشأن العلامة **بصفتها تمفصلًا** (مقابلًا للعلامة، مثل عنصر أو وحدة أو جوهر)[٢٨] على الرغم من أن كل نظرية للعلامة مثل فعل (أو للغة مثل خطاب) تُعَدّ غائبة عن **المحاضرات**[٢٩]. كما أفكر طبعًا في «المنطق ـ الرمزي» اليامسليفي في الصفحات الأخيرة من **المقدمات**[٣٠]، وفي الرفض لكل نزعة اجتماعية ـ نفسية في الكتاب نفسه. ولكن إذا كانت فكرة المنطق حاضرة في عمل يامسليف، فإن فكرة الاستمثال التمفصلي تُعَدّ غير حاضرة البتة. يجب إذن «المرور عبر يامسليف» والوصول إلى موضع آخر إذا سمحنا لأنفسنا أن نظل موجَّهين بفكرة **السيميوطيقا كمشروع** براديغماتي داخل بانوراما تصورات الواقع واللغات.

الترابطات: السيميوطيقا مثل فلسفة أولى

أستعمل مفهوم البراديغم لا بالمعنى الأرثوذكسي عند كون (Kuhn) وفوكو وإنما بمعنى «القطيعة» و«الثورة»، بل على الأصح بإيحاء هيغلي (نسبة إلى الفيلسوف هيغل) يتسم بالعمومية ويتعلق بنوع معيّن من التقدم للفكر البشري داخل التاريخ. إن توالي البراديغمات يُعَدّ غائيًا من حيث إنه يشهد على التعزيز التدريجي للتفكير. ومن الواضح، زيادة على ذلك، أن تعاقب البراديغمات ليس بتعاقب تجريبي أو زمني تكون ضرورته سببية. في الواقع ، تتسم البراديغمات النظرية بخاصية هي خاصية أقنوم **الفلسفة الأولى**. ولأكون واضحًا وتبسيطيًا في الآن نفسه، أميز مع كارل أوتو أبل ثلاث فلسفات أولية تحققت خلال تاريخ الفكر البشري: الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا والسيميوطيقا، وبعبارات ملموسة، فلسفة **الكينونة** (أرسطو)؛ فلسفة **الذات** (الذات العارفة، انظر كانْط)، ولكن أيضًا من ديكارت إلى هوسرل، وفلسفة **الدلالة** أو فلسفة **العلامة** (لا أعمل هنا سوى على اقتراح كوكبة من الأسماء: فريجه وفيتغنشتاين وبيرس ودو سوسير).

(٢٧) انواع المؤولات عند بيرس. انظر: Peirce, *Ecrits sur le signe*, pp. 126-138.

(28) Herman Parret: *Language*, chap. 1, et «Expression et articulation,» Revue Philosophique de Louvain, vol. 71 (Février 1973), pp. 72-113, et Godel, *Les Sources manuscrites*.

(٢٩) كتاب دوسوسير. أشرنا إليه سلفًا. (المترجم)

(٣٠) كتاب لويس يامسليف. أشرنا إليه سلفًا. (المترجم)

ـ إن استعمال «السيميوطيقا» كنمط للفلسفة الأولى سيكون مفاجئًا، أعني مؤقتًا بالسيميوطيقا النظرية (بتمييز «سيميوطيقا» من «النزعة السيميوطيقية» ومن «سيميولوجيا»، كما سنرى خلال مرحلة الاستدلال الذي أقوم به) التي يُعَدّ موضوعها **السيميوزيس؛ السيميوزيس** الذي يُعتبر إمّا مجالًا (أو حقلًا) لـ **الدلالة**، وإمّا مجالًا لـ **التواصل**. لا أقترح على هذا المستوى أي تمييز بين السيميوطيقا وفلسفة اللغة (أو فلسفة الخطاب أو فلسفة الأنساق التعبيرية عامة). وأقنوم اللغة منذ فيتغنشتاين هو أقنوم الدلالة منذ فريجه وأقنوم العلامة منذ بيرس ودو سوسير وهي كلها تمثل تمظهرات شتى للبراديغم نفسه.

خضع الفكر منذ أمد طويل لأولوية الكينونة والوجود والواقع بصفتها موضوعات سابقة عن كل إعادة بناء فلسفي. وحداثة الفكر الغربي ترمي بالتدقيق إلى إعادة النظر في الأرسطية وفي النزعة الأنطولوجية البراديغماتية. وبدأ الحداثيون، وخاصة كانط، في ما بعد ذلك ينظرون إلى الكينونة والواقع بصفتهما موضوعًا لـ **الإدراك**، له فاعلية ثقافية ونظرية (فلسفية أو علمية)، ويدمجون قبلية **الذات** العارفة و قبلية **الوعي** المتفكر فيه. وفي وقت لاحق، ستتخذ القوة التقويضية للبراديغم الثالث موقفًا ضد أولوية الإبستيمولوجيا، وخاصة ضد أولوية النزعة **الذاتية** التي تقهقرت بطريقة أساسية إلى البراديغم الثاني الذي جعل من الإبستيمولوجيا، من ديكارت إلى هوسرل، الفلسفة الأولى. لذلك، فإن الدلالة داخل الخطاب أو **الوظيفة العلامية** هي التي تصبح في البراديغم الجديد الشرط لكل معرفة للعالم، بل حتى في نسختها الأكثر جذرية، شرط الذات العارفة بكل بساطة، وحتى العالم: الوظيفة العلامية تُعَدّ عنصرًا مكونًا للذاتية وللاجتماعية. وأقل ما نستطيع قوله هو أن الوظيفة العلامية تُعتبر على مستوى البراديغم الثالث شرطًا لإمكانية تأويل العالم، وخاصة إمكانية إقرار الإجرائية البي ـ ذاتية لهذا التأويل: الوظيفة العلامية ـ أو الدلالة ـ هي، في الواقع، وظيفة وساطة بين المؤول والعالم. وأنا أسمّي الفلسفة الأولى الناجمة عن هذه الرؤية البراديغماتية الثالثة **السيميوطيقا ـ الكبيرة**، بتمييزها من النزعة السيميوطيقية ومن السيميولوجيا. وأولوية السيميوزيس، كموضوع براديغماتي لكل مجهود تنظيري معاصر في الفلسفة وفي العلوم الإنسانية، لها ما يعادلها، بطبيعة الحال، داخل أقنوم **اللغة** في الفكر الأنغلوساكسوني منذ فريجه وفيتغنشتاين. الفلسفة الأولى التي هي السيميوطيقا، هي، على كل حال، الأكثر شمولية مقارنة بالنمطين الآخرين للفلسفات الأولى التي هي الأنطولوجيا (أو الميتافيزيقا) والإبستيمولوجيا.

تُعَدّ السيميوطيقا **ثلاثية الأبعاد** لأن موضوعها، السيميوزيس، يخترق عناصر المثلث الثلاثة: عالم ـ ذات ـ علامة (أو وظيفة دلالية). ويُعتبر هذا الثالوث بطبيعة الحال مماثلًا للثالوث البيرسي: الموضوع والعلامة (أو الممثل) والمؤول، لكني أتجنب في هذه اللحظة هذه الاصطلاحية بالعودة إلى المفاهيم الفلسفية التقليدية: **العالم**، **الذات** في مواجهة هذا العالم (أكثر غنى من مجموع الموضوعات الطبيعية، بل من الأحداث ومن حالات الأمر الواقع ومن الكيانات الأنطولوجية الغامضة مثل القيم)، **ونسق التعبير أو النسق العلامي** الذي له وظيفة وساطة.

ـ إن كون الفلسفات الثلاث الأولى تعاقبت، كما قامت بذلك[٣١]، خاصة الاتجاه الأنطولوجي أولًا والإبستيمولوجيا لاحقًا والسيميوطيقا أخيرًا، لم ينتج من طارئ تاريخي وإنما من منطق داخلي معيّن سأقول فيه بعض الكلمات الآن.

يبدو لي التعاقب المنطقي إذن بالصيغة التالية: **كينونة ومعرفة ودلالة/تواصل**. ويجب، أولًا، أن يكون هناك نقاش يهم الكينونة، وهو ما يولد مشكل الشك ومعضلة الوجود والعدم: هكذا يبدو أن مشكل المعرفة والحقيقة الموضوعية ينبع ضرورة من هذا النقاش. المرحلة اللاحقة هي المرحلة التي نطور فيها نظرية للتواصل لمعرفة إجرائية على نحو بي ـ ذاتي عبر، وبمساعدة من، أنساق التعبير (أو أنساق العلامات)، أي أنساق كيانات **دالة**. هذه الملاحظة التي تبدو أكثر حدسية، وتُعتبر، بكل بساطة، ملاحظة سليمة، لها نتائج حاسمة بالنسبة إلى **تحديد** السيميوطيقا نفسها وليس فقط بالنسبة إلى تقييم تاريخ الفلسفات الأولى. وإني طبعًا أعتبر تعاقب الفلسفات الثلاث الأولى مثل نوع من التجذير، لكن الأمر يتعلق بتجذير لا تُعتبر مراحله السابقة ضائعة كليًا أو متجاوزة. سيكون كلامي سهل الفهم إذا قلت إننا لا نستطيع أن نشتغل بالسيميوطيقا إذا لم نكن ما ـ بعد كانطيين[٣٢]، أو أننا لا نستطيع أن نقوم بنظرية للتواصلية أو نظرية للتلاؤم العلامي من دون المرور بنظرية لـ«**شروط إنتاج**» (ذاتية في الإطار الكانطي) الدلالة.

وحتى إذا كان تعاقب الفلسفات الثلاث الأولى يمثّل ترسيخًا، وهو أمر محتمل، فيجب دائمًا أن نشير إلى أن للسيميوطيقا أولوية تجاه خصومها، من غير الذين يسمون إلى مصاف الفلسفات الأولى، وخاصة الاتجاهات الثلاثة **الدلالي والتركيبي والتداولي**. يجب البرهنة، في الواقع، عن المجال الذي تبدو فيه السيميوطيقا براديغماتيًا أعلى من البراديغمات التابعة: الاتجاهات الدلالي والتركيبي والتداولي، باعتبارها **سيميوطيقا مدمجة** ـ وإلا أصبحت على خلاف ذلك من طبيعة «النزعة السيميوطيقية» أو مجموعة لا تكون بين أبعادها الثلاثة سوى علاقة شبه تكتيكية ـ فإنها تحقق وساطة العلاقة الدلالية (علاقة العبارة بالموضوع) كما هو الأمر بالنسبة إلى العلاقة التداولية (علاقة الذات بالموضوع). إنها، زيادة على ذلك، في وضعية إعادة بناء النسق التركيبي باعتباره نسقًا لـ **الإنتاج** ـ ليس بالمعنى الذي يعطيه تشومسكي[٣٣]، وإنما بإدراج داخل النواة، نواة النسق التركيبي نفسه، البنية الداخلية لـ **منتج الدلالة**، علاوة على وجوب أن يكون نسق الإنتاج هذا نسقًا **منفتحًا**، أي نسقًا يمفصل موضوعات اجتماعية بطريقة غير محدودة. سأحاول بعد قليل أن أجسد إلى حد ما فكرة المشروع السيميوطيقي، أو مشروع سيميوطيقا مدمجة بتمييزها من الاتجاه الدلالي والاتجاه التركيبي والاتجاه التداولي، ولكن يجب أولًا إزالة اعتراض.

(٣١) انظر في هذا الموضوع: Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1975) حيث يضع الكاتب مخططًا لتطور آخر انطلاقًا من المفاهيم المعاصرة: أفكار، دلالة، جمل لـ إذن، وأيضًا، نحو تأثير حاسم للغة).

(٣٢) نسبة إلى الفيلسوف كانط.

(٣٣) يشير إلى مفهوم الإبداعية عند تشومسكي. (المترجم)

ثمة اعتراض يذهب إلى القول إن اتجاهات أخرى في الفكر، مثل ماركس وهايدغر (وحتى هيغل)، تلبّي كليًا متطلب الأبعادية ـ الثلاثية ومتطلب الوساطة. ويمكن أن تُعتبر هكذا، بالاتفاق تمامًا، الفلسفات الأولى لعالمنا المعاصر. وسيكون أيضًا من اللا ـ حدسي بشكل كبير عدم اعتبارها بهذا الشكل، خاصة في ما يتعلق بالماركسية. إذا كنت أذكر ماركس وهايدغر باعتبارهما براديغمين ممكنين للفكر المعاصر، فلأن تصورية عصرنا ستكون خاضعة لأولوية **التاريخ**، لأولوية القناعة التاريخية، ليس فقط تاريخية الإنسان بل تاريخية الفكر أيضًا، وتاريخية كل نظرية، وتاريخية الفلسفة ذاتها. غير أن هذا الأقنوم، أقنوم التاريخ، لا يتناقض مع فكرة (أتبناها أنا أيضًا) أن السيميوطيقا تكون فلسفة أولى، على الرغم من أن من الضروري، إذن، تخصيص ما نفهمه بـ«التاريخ» وبفكرة السيميوطيقا، كـ«علم تاريخي» (أي علم محدد تاريخيًا، لكنه في الوقت نفسه علم لـ«تاريخ» ـ موضوع معيّن، تاريخ يخترق الأبعاد الثلاثة للسيميوزيس). قدمت لنا السيميوطيقا، مع ذلك، كما هو شائع، من طرف بعض الأيديولوجيين وكأنها **لا ـ تاريخية** على الإطلاق (أي ليست تزامنية فقط: نتعمد، بسهولة، الغموض بين «التزامني» واللا ـ تاريخي). كيف، إذن، يمكن السيموزيس الثلاثي الأبعاد ، بصفته موضوعًا للسيميوطيقا، أن يكون **تاريخيًا**؟ حتى بالنسبة إلى ماركس وهايدغر، لا يمكن التاريخ أن يتصور مثل سيرورة طبيعية قابلة لأن نضفي عليها طابع الموضوعية، وقابلة لأن تفسَّر مثل واقع مستقل عن كل تنظير وعن الممارسة البشرية. إن المسار عبر الثلاثة يُعتبر «تاريخيًا» مسارًا ديالكتيكًا، والسيميوطيقا تعيد بناءه باعتباره نظرية، بطبيعة الحال، ولكن باعتباره أيضًا **ممارسة نظرية**: هكذا، فإن السيميوطيقا، بمعنى الفلسفة الأولى للفكر المعاصر، تُعَدّ تاريخية ومنشغلة بالتاريخ ـ الموضوع، أو بتاريخية موضوعها. ولا تُعتبر السيميوطيقا ـ دائمًا على هذا المستوى الأكثر شمولية للفلسفة الأولى ـ ضد الماركسية أو ضد الهايدغرية، وعلى أي حال، لا تُعَدّ ضرورة أيضًا. يجب، على العكس من ذلك، إدماج التاريخية في عمق نواة الدلالة والتواصل، أي عمق السيميوزيس، ولو أن المفهوم **السيميوطيقي** للتاريخ لا يُعَدّ مطابقًا كليًا لمفاهيم هيغل وماركس وهايدغر ضد هيغل (وما هو هيغلي في ماركس). سأقول إن تاريخية فكر تاريخي تلغي **كل** استباق لحقيقة **مطلقة**: لا تُعَدّ السيميوطيقا، هكذا، معرفة مطلقة، بل تُعَدّ حوارية لا نهائية لمجموعة غير محددة تُعتبر في الوقت نفسه منتجة للسيميوطيقا ولموضوعها الذي هو السيميوزيس. أمّا ما سأقوله ضد ماركس، فهو أن السيميوطيقا لا يمكن أن تكون هذه **الأنطولوجيا** الدوغمائية (الغائية) للكينونة التاريخية بإيحاءاتها المهولة، وهي النزعة الموضوعية والعلمية. وضد هايدغر سأتحمل مسؤولية الدفاع عن نوع من «الأخلاقيات السيميوطيقية»؛ الأخلاقيات التي تقود المعركة ضد الوهم البرجوازي (الهايدغري، بمعنى من المعاني) **للذات المتوحدة** التي لا تكون ممارساتها، وخاصة ممارسة «الإصغاء»، إلا سلبية. في نهاية الأمر، سأقول: نعم، البراديغم الذي يتحرك ضمنه الفكر هو براديغم التاريخ والتاريخية، لكنه ـ بكل دقة ـ التاريخ كما نستطيع أن نجعل منه **مفهومًا** سيميوطيقيًا ، بل «أخلاقيات» سيميوطيقية.

ـ نستطيع أن نختم هذا المقال بإعطاء مضمون أكثر تماسكًا لفكرة «المشروع السيميوطيقي» أو «البراديغم السيميوطيقي». انطلاقًا من هذا الطرح الشامل، يمكن سيميوطيقا بيرس وسيميوطيقا دو سوسير/يامسليف أن تخضع للمقارنة. هذا «المشروع السيميوطيقي» أو السيميوطيقا ـ الكبيرة ـ

يتميز من «النزعة السيميوطيقية» من خلال أن الأبعاد الثلاثة (بُعد الموضوع والذات/المؤول، ونسق العبارة) ليس لها علاقة شبه تكتيكية وإنما لها **علاقة وظيفية**. الأبعاد الثلاثة غير متراكبة (وهو ما يصبح شبه تكتيكي) ولكنها تتغير **بشكل متبادل**. ولبلوغ التحديد الملائم للسيميوزيس ـ وفي الوقت نفسه للتصور الغني للسيميوطيقا ـ يمكن أن ننطلق من الخطاطة الأكثر صرامة: الموضوع ـ العلامة ـ الذات (عند بيرس: المؤول). يجب بعد ذلك إغناء محتوى عناصر الثالوث (أ)، وضع تخطيط للدوائر الممكنة بين عناصر الثالوث (ب) ، وفي النهاية صوغ خصوصية **نمط العلاقة** بين العناصر في الدوائر التي تم طرحها (ج).

عناصر الثالوث

يُعَدّ **البعد الموضوعي** للسيميوزيس، في الواقع ، مكوَّنًا بواسطة **العالم**: لا يوجد الموضوع إلا في أفق الموضوع ـ المشترك. ولا يكفي البتة إغناء الأنطولوجيا بتمييز الموضوعات ـ الأفراد فحسب، بل أيضًا بتمييز أنواع أخرى من الموضوعات، مثل حالات الأمر الواقع والأحداث، وحتى القيم، إلى حد ما. ويبقى دائمًا في فينومينولوجيا العالم مظهر غير قضوي، وخاصة المظهر ـ المشارك أو مظهر **الأفق** الذي لا ينضب معينه.

يُعَدّ التمييز: طبيعي ـ ثقافي، في تحديد البُعد الموضوعي للسيميوزيس، هامشيًا تقريبًا، بل تجريديًا واختزاليًا أيضًا. من الواضح أن الاتجاه الدلالي يُعتبر عاجزًا تجاه البُعد الموضوعي الذي يختزل بالنسبة إلى الاتجاه الدلالي إلى مجموعة (غير منظمة واعتباطية) من الموضوعات ـ الأفراد.

ويُعتبر **البُعد الذاتي** للسيميوزيس، في الواقع، مكوَّنًا بواسطة **مجموعة الإنتاج**: لا توجد الذات سوى في أفق الذوات ـ المشتركة، مفهوم قابل للتوسع إلى المجموعة برمّتها. وما تنتجه المجموعة ـ ما تنتجه الذات بشكل مشترك ـ يُعتبر دلالة في حالة تواصل (تتحدد مفاهيم الدلالة والتواصل في هذه اللحظة بشكل متبادل).

حين أقول إن الهرمنيطيقا ـ هرمنيطيقا غادامير (Gadamer) مثلًا ـ تُعَدّ اتجاهًا تداوليًا وليس سيميوطيقا، فإني أفكر أساسًا في مركزية **الذات المتوحِّدة**، المجردة عن مجموعة الإنتاج، المحددة مثل أقنوم بواسطة الهرمنيطيقا (بل وحتى بواسطة فلسفة هايدغر).

لا تُعتبر الوظيفة العلامية نفسها علامة، بل تُعَدّ نسقًا **منفتحًا** للإنتاج: الدوائر كلها لا تجوب علامات منعزلة فحسب، بل أيضًا سلسلة العلامات ـ المشتركة: **جميع** العلامات هي علامات مشتركة.

الدوائر بين عناصر الثالوث

أعني بـ«الدائرة السيميوطيقية» هذه العلاقة أو هذه العلاقة الأخرى **الموجَّهة** بين عنصرين أو ثلاثة من عناصر الثالوث (الموضوع ـ العلامة ـ الذات ، في الحالة الأكثر فقرًا ، والعالم ـ الوظيفة العلامِية ـ مجموعة الإنتاج ـ في الحالات التي أُثريت). ونستطيع هكذا صوغ أربعة أنماط من الدوائر:

ـ الاتجاه **الدلالي المقيد** والاتجاه **التداولي المقيد** لهما، كمجال للتنقيب، علاقات فقيرة جدًا ومجردة، علاقة العلامة المنعزلة بالموضوع ـ الفرد، وعلاقة العلامة المنعزلة بالذات المتوحِّدة. بمعنى محدَّد، إنها دوائر ـ حدود، أو على الأصح أوهام نظرية أكثر منها إنجازات حقيقية. نفكر، من بين ما نفكر فيه، في الحلم الذري لراسل بلغة تكون كل علامة فيها موافقة لموضوع ـ فرد من دون تجانس أو ترادف؛ إنه حلم لم يمت مع ذلك: أفكر في نحو مونتاغيو (Montague) الذي ينظر إلى المقولات النحوية كما لو أنها في علاقة أحادية مع موضوعات «مؤشر عليها»، إذن مقولات تفريدية على وجه الإطلاق (بالمعنى المنطقي للفرد).

ـ يُعَدّ الاتجاهان **الدلالي والتداولي** موسعين كلما تعلق الأمر بالوظيفة العلامية، وليس بالعلامة منفردة، و بـ **العالم** بصفته أفقًا للذوات المشتركة من جهة، وبـ **مجموعة** الإنتاج بصفتها أفقًا للذوات المشتركة التي تربط بينها علائق من جهة أخرى.

ـ يستعيد **علم الدلالة والتداوليات** داخل نماذجهما العناصر الثلاثة (يوجد من بينها عنصر بصفته عنصرًا وسيطيًا)، غير أن العلاقة ذات ثلاثة عناصر تمتلك اتجاهية خاصة («نحوَ العالم» بالنسبة إلى علم الدلالة و«نحوَ الذات» بالنسبة إلى التداوليات). إنها تخصصات «جديرة بالاحترام» على الرغم من أنها مقطعية ومؤقتة. يمكن أن نعتبر في المنطق الغائي ـ الذي يُعَدّ هيغليًا كما كنت أقول في بداية هذا المقال ـ أن علم الدلالة والتداوليات «تربيا» في أحضان المقاربة الشمولية والمدمجة التي هي السيميوطيقا.

ـ **السيميوطيقا المدمجة** تهمُّ الثالوث الكامل، غير أن العلاقة بين العناصر (عالم ، وظيفة علامِية، مجموعة إنتاج) ليست باتجاهية البتة: ما دامت العناصر كلها تُعَدّ وسيطية من دون اتجاهية، فلم يعد هناك أساس في الخطاطة (لا يوجد عنصر له امتياز العنصر التأسيسي). إنها فعلًا هذه السيميوطيقا المدمجة ـ التي لا توجد سوى على شكل مشروع براديغمي ـ التي تتحقق جزئيًا داخل أنواع السيميوطيقا المتكوِّنة. إنها تظل **مثالًا** يتم التطلع إليه، فتستطيع تشكيل الفلسفة الأولى لعالمنا المعاصر.

أنواع العلاقات بين عناصر الثالوث

أدمج هنا، بمجرد إثارتهما، زوجين مفهوميين يهمان خصائص العلامة الداخلية للدوائر السيميوطيقية. هناك علاقة تمثيل حين لا يكون هناك سوى عنصرين (من دون وساطة للعنصر الثالث)، وهناك علاقة استمثال حينما تكون العلاقة **توسُطية** بواسطة العنصر الثالث: في هذه الحالة، فإن العنصر الثالث هو الذي يَسْتمثِل السيميوزيس. هناك علاقة **عبارة** إذا كان هناك تشاكل بين العنصر المُتَمَثّل أو العنصر المُسْتمْثَل والعنصر القائم بالتمثيل أو بالاستِمْثال، إذا لم يكن هناك تشاكل، ولكن هناك بنية علامِية مخالفة للعنصرين سأصطلح عليها بـ **التمفصُل**. إذا أخذنا، على سبيل المثال، حالة الاتجاه الدلالي، سنرى أن علاقة نسق العبارة بالعالم تُعَدّ علاقة تمثيل. أمّا السيميوطيقا المدمجة، فهي على العكس من ذلك، لا تهم سوى علاقات بين العالم والخطاب (نسق التعبير بامتياز) ومجموعة الإنتاج التي يمكن

أن ننعتها بعلاقة **الاسِتمْثال** غير التعبيرية ولكن **التمفصُلِية**، وهذا ما يجعل من السيميوزيس دينامية لا محدودة وغير قابلة للنضوب.

لقد أردت أن أشير في هذا المقال الموغل في التجريد الفلسفي إلى حد كبير، إلى أن السيميوطيقا، بصفتها صورة للفكر والبناء التصوري، تتميز بخصوصية كبيرة. ولكن بصفتها السيميوطيقا ـ الكبيرة، تظل دائمًا ممكنة و«مثالية»: فهي لا تتحقق أبدًا بشكل كلي. يجب مع ذلك، وفي ضوء هذا الأفق المرتبط بالسيميوطيقا بصفتها مشروعًا براديغميًا، تقييم أنواع السيميوطيقا الموجودة فعليًا أو المتكوِّنة. صحيح أننا منذ النظرة الأولى متخوفون إلى حد ما من تشظي الحقل السيميوطيقي المعاصر، وخاصة من الانشقاق التراجيدي بين سيميوطيقا بيرس من جهة (والتابعين) والسيميوطيقا السوسيرية ـ اليامسليفية من جهة أخرى، فإني لا أقلل من أهمية التوترات الموجودة واللا ـ توافقات، ومع ذلك، فإن كل مجهود سيميوطيقي يتوجه براديغميًا ضدالأساطير نفسها، والأيديولوجيات نفسها والأبنية التصورية نفسها، وكلها تسبق، في تاريخ الفكر، مجيء السيميوطيقا المُدمَجة.

بشير ربّوح*

إدوارد سعيد والفلسفة

سعى الكاتب من خلال هذه الدراسة إلى تبيان طبيعة التّعالق بين إدوارد سعيد والتّفكر الفلسفي، وتأكّد له أن سعيدًا يكون بالفعل قد انخرط في حوار جدّي مع الفلسفة، وأقام فيها بحسب نصيحة هايدغر، ونشط آليّة السؤال الفلسفي، ودخل في عراك معرفيّ مع المفاهيم بحسبانها بيت الفكر، ثم اجتهد في فكّ الارتباط بينها وبين محاضنها الأصلية. لذلك يمكن أن نتحدّث عن مفكّر يشتغل بتقنية عالية ودربة متمكنة من المنتج الفلسفي الغربي المعاصر.

«إن فوكو هو أمير الظلام للنظرية المعاصرة».

إدوارد سعيد

«... لا يولد البشر مرة واحدة يوم تلدهم أمهاتهم وحسب، فالحياة ترغمهم على أن ينجبوا أنفسهم».

غابرييل غرثيا ماركيز

« لقد كان سعيد دائمًا شبيهًا بحصان طروادة في مدينة ما بعد بنيوية وما بعد حداثية».

وليام د. هارت

على سبيل المفتتح

بدءًا، وبصورة وامضة ومكثفة وصاعقة، يقول الإمبراطور والحكيم الروماني ماركوس أوريليوس في الكتاب الخامس من تأملاته: «لا تَعُدْ إلى الفلسفة كما يعود الطفل إلى المعلم، بل كما يعود الأرمد إلى إسفنجه ومرهمه، أو يعود آخر إلى كمادته وغسوله. بذلك سوف تبرهن على أن إطاعة العقل ليست عبئًا كبيرًا، وإنّما هي مصدر راحة. تذكّر أيضًا أن الفلسفة لا تريد إلا ما تريده طبيعتك، في حين تطلب أنت شيئًا يجافي هذه الطبيعة. فأيّ شيء أدعى إلى القبول من حاجات

* أستاذ في قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر.

طبيعتك نفسها؟ هذه هي ذات الطريقة التي تخدعنا بها اللذة: ولكن انظر، ألست ترى شيئًا أكثر قبولًا من الشهامة والكرم والاتزان والتقوى؟ وأيّ شيء أكثر قبولًا من الحكمة ذاتها إذا كان ما يهمك هو التدفق المطمئن والدائم لملكتنا الخاصة بالفهم والمعرفة؟»(١).

على هدي هذا التأمل النافذ في التاريخ، انخرط مفكرنا إدوارد وديع سعيد في مسعى فكري هو على درجة عالية من الطرافة والإبداعية المذهلة، عمل فيه على العودة إلى الفلسفة، بعد أن اختبر ذاته معرفيًا في فضاء النقد الأدبي، واجتهد في استيعاب الممارسة المفاهيمية للنصوص الأدبية في مختلف تمظهراتها، وكان على دربة مكينة من مناهجها وطرائقها، مكنته من امتشاق الأفق النقدي، والتحكم في تقنياته المتجددة باستمرار.

يمكن الإقرار أولًا، بأن إدوارد سعيد ينتمي من جهة الاشتغال المعرفي إلى مجال خاص هو فضاء النقد الأدبي؛ فقد كان أستاذًا في هذا التخصص الأكاديمي لمدة قاربت أربعين سنة في جامعة كولومبيا، وكان فيها منشغلًا بالسيرة الذاتية للأديب الإنكليزي البولوني الأصل جوزيف كونراد» (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤)، وعلاقة سيرته بنتاجه الروائي القصير، تحت إشراف أستاذه هاري ليفين، الذي تأثر كثيرًا بنظرية الناقد الألماني إريش أورباخ (E. Auerbach) (١٨٩٢ ـ ١٩٥٧)، وبكتابه **المحاكاة: تمثيل الواقع في أدب الغرب** (*Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*) لأن: «كتاب أورباخ هو الأوسع مدى والأبعد طموحًا بما لا يقاس بين جملة المؤلفات النقدية المهمة جميعها خلال نصف القرن الماضي؛ فمداه يغطي عيون الأدب، بدءًا بملامح هوميروس والعهد القديم وانتهاءً بإبداعات فيرجينيا ولف ومارسيل بروست»(٢). وتشكّل رواية كونراد **قلب الظلام** (*Heart of Darkness*) النص التمهيدي لأغلب الدراسات ما بعد الكولونيالية، كما يشير إلى ذلك الباحث الهندي هومي بهابها، إلى جانب رواية الأديب العربي الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال**، وفي مختلف متون النصوص الأدبية مثل: ألبير كامي وفلوبير ورايمون ويليامز وشاتوبريان وفرانتز فانون وجين أوستن وكاثرين مانسفليد وتوماس هاردي وروديارد كيبلنغ وأندريه جيد وأندريه مالرو، أو في عمل «عايدة» الأوبرالي، وفيها التقى إدوارد سعيد بمجموعة من المفردات ذات الحمولة الفلسفية التي هي في حاجة ماسة إلى تقعيد معرفي أصيل، يخرجها من تهلهلها ويضعها في أفقها الفلسفي، بحيث يدلّ ذلك على أن النص الأدبي يحمل همًّا ثقافيًا ورؤية معرفية، ويختزن بداخله معاني قابلة للاستشكال والمفهمة والاستثمار، خاصة على مستوى الرؤية. ومن هنا، كان «النص الأدبي ‹نصًا ثقافيًا› حاملًا ‹أنساقًا› هي أنساق ‹التمثيل›، وهذا النص لا يخلو من ‹أنين› هو أنين ‹التمزق المطلق› كما يسمّيه هيغل، وأنين ‹الترهل الإنساني› الذي صوّره صمويل بيكيت وأنين ‹عمل الحلم› الذي تحدث عنه فرويد»(٣).

---

(١) ماركوس أوريليوس، **التأملات**، ترجمة عادل مصطفى؛ مراجعة وتقديم أحمد عثمان (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) إدوارد سعيد، «المحاكاة: تمثيل الواقع في أدب الغرب،» **الكرمل**، العدد ٧٨ (شتاء ٢٠٠٤)، ص ٧٣.

(٣) يحي بن الوليد، **الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

في هذا الوضع، لم يكن غريبًا على إدوارد سعيد أن يتحرك بعدّته المعرفية صوب الفلسفة، ليس من أجل امتلاك ناصية التفلسف بالمعنى الأكاديمي الخالص، بغية تشييد نسق رؤيوي أو تقديم نموذج معرفي يتنصب كمنظورية شاملة لها مقدرة تفسيرية وتسويغية، بل يجتهد لكي يغدو أحد تقنيي الفلسفة الذين كان لهم الفضل الكبير في إدخال الفلسفة إلى فضاء الأدب ومنحه الثقل المعرفي، بحيث يقوم بتمتين الخلفية المعرفية للممارسة الأدبية، خاصة من جهة النقد. ونحن نعلم أنّ أغلب الفلاسفة الكبار اشتغلوا في حقل الأدب مثل: أفلاطون وبروتاغوراس وأرسطو في أثناء مرحلة تدريسه في الأكاديمية، ونيتشه وهيغل وهايدغر وسارتر وسيمون دوبوفوار، وكان لهذا الاشتغال الأثر الرائع في إثراء الخطاب الفلسفي باللغة والمجاز والأسلوب أيضًا، وبالمفردات المكثفة، وفي الضفة الأخرى هناك نزوح معرفي وأدبي نحو حقول الفلسفة، مثلما حدث مع عبد الوهاب المسيري ورولان بارت وتزيفيتان تودوروف ونعوم [نوْم] تشومسكي وجوليا كريستيفا وإدوارد سعيد، الذي عثر في الفلسفة على ضالته ووجد مستقره المعرفي؛ إذ بدأ بصورة متصاعدة وحلزونية في الاستثمار المَفهمي للمناهج والرؤى والمفاهيم، وهنا وقف يقظًا أمام هذا الزخم اللامتناهي من منجزات الفلسفة، ومرتحلًا في خطابات التفكر الفلسفي المتعددة والمتجددة، وقد تأبط ملفًا زاخرًا من مفردات الأدب، مثل: مفردة «الشرق» التي التقطها من رواية بنجامين دزرائيلي **تانكرد** (*Tancred*) حينما وصف الشرق بأنه صنعة، تلتها مفردات الخيال والسرد والثقافة والإمبريالية والآخر والتابع والهوية والتحرر والشرقي الكسول والمترهل والأصلاني والنص والخطاب...

بهذا التزاوج المعرفي بين الفلسفة والأدب في تجربة إدوارد سعيد، أصبح سعيد ضيفًا دائمًا على التفكر الفلسفي، وبدأ في معاشرة النصوص الفلسفية في مختلف ضروبها، ومن صُلب التزاوج نتج النص الإدواردي الذي حمل كلّ هذا الإشراق اللغوي والوهج التعبيري والمجاز الاختراقي. وكان لسعيد في الوقت ذاته الفرصة السانحة لتمتين رؤيته المعرفية للاستشراق والثقافة والإمبريالية والمثقف والنقد والقراءة والنص والأنسنية... وغيرها من مكونات الشبكة المفاهيمية التي اشتغل عليها سعيد وكرّس لها جهدًا كبيرًا في الارتقاء بها إلى مستوى عالٍ من التأصيل العلمي.

مساوقة لهذا الحديث الذي يشير إلى وجود إقرار صريح بتعالق التفكر الفلسفي والإبداع الأدبي، يتنزّل النص الإدواردي، بحيث جلب سعيد معه حزمة مفهومية أدبية لكنّها بأفق فلسفي، ومنه اصطدم بنصوص جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) وميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي وتيودور أدورنو وكارل ماركس... وغيرهم من أهل التفلسف المبدع. لكن ما هو الشيء أو الأشياء المهمة التي عثر عليها إدوارد سعيد في فضاء التفلسف؟ وكيف أمكن له أن يرحّل هذه الشبكة المفاهيمية العسيرة والملغمة من حقولها ومحاضنها التي تشكلت فيها وأخذت صورتها واستقرت على محتوى معرفي معين، إلى فضاء النقد الأدبي الذي هو بدوره، حامل لشرائط مخصوصة، وله تيماته السافرة والضمنية، وله كذلك سدنته وكهانه؟ وهل بالإمكان أن يأمن سعيد من شراك المفاهيم الفلسفية؟ وإلى أيّ حدّ معرفي استطاع أن يقيم جدلًا مثمرًا بينه وبين الفلاسفة؟

على سبيل المقاربة

إن الأمر على درجة مرتفعة من الخطر الحدّي، وليس من اليسر أن يدخل سعيد في هكذا معركة بين الأدب والفلسفة، فإمّا أن يسقط في شرك الفلسفة وإمّا أن يحتفظ بمكتسباته السابقة ويحترم مباشرة شرط التماسف، ولكن، هي في حقيقة التوجه معركة مع الذات المعرفية الحديثة، بمعنى أن سعيد مُقبل على فهم واستيعاب وتفكيك رؤية معرفية مبثوثة في المتن الفكري الغربي، أي إنه بدأ استشعار وجود المفاهيم، وشعر بمسؤولية تتبّعها ومعرفتها والوقوف على حمولتها المعرفية، وطريقة اشتغالها والآليات التي تتحكم فيها، وهذا هو الأهم، أي الوعي بنسابيتها، وفق التصور النيتشوي، ثم النبش في المستوى الأركيولوجي تمشيًا ـ وبصورة محدودة ـ مع القراءة الفوكوية للخطاب، من دون الاكتراث بطبيعة النص وانتمائه؛ إذ إنه اكتشف أن مفهوم الشرق «حيثما وجد في الوعي الغربي، انتهى به الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعاني، والتداعيات، وظلال المعاني، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى المجال الذي يرتبط بمحيط الكلمة»[٤]، مؤكدًا مُسلّمة خطيرة جدًّا على مستوى الرؤية والمنهج معًا، وهي أن الشرق كمفهوم ليس من صنع المخيال الغربي الذي نتج بدوره من رؤية نابعة من براديغم مفرط في ذاتوية منتشية بقوتها، ومتعالية ومستغرقة في نرجسيتها تطوف حول نفسها، إذ من: «المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق»[٥]، بل هو من صنع خطاب القوة، خطاب يجمع في جوفه معنى المقدرة على استثمار واستغلال المعرفة المنتشرة في فضاء الدراسات الشرقية، تعتمل فيه إرادة القوة بالصورة النيتشوية، لأن شرط الدراسة الحديثة هو: «تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستها دراسة جادة، دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها»[٦]؛ دراسة هشة على مستوى التحليل، لا تستطيع إنجاز الإنساء المنشود.

يمكن أن نلمس مدى رغبة الغرب في نقل هذه الصورة من مجال الخيال إلى أفق السيطرة، بحيث جرى تنميط هذه الصورة أو المفهوم/الصورة، فهي صورة صُنعت في الغرب وشُكّلت في مختبراته الذهنية، وجرى إخضاع الشرقي لهذه الصورة ووضعه في هذا القالب المتخيل، فلا «يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائي الفرنسي فلوبير مع غانية مصرية هو الذي أخرج نموذج المرأة الشرقية الذي امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقًا عن نفسها، ولم تُصوّر قط مشاعرها أو تُعبّر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه هو الذي تحدث باسمها وصورها. وكان هو أجنبيًا، يتمتع بثراء نسبي، وكان رجلًا، وهذه جميعًا حقائق تاريخية مكّنته من فرض سيطرته ومكّنته لا من امتلاك كشك هانم جسديًا فقط بل أيضًا من التحدث باسمها، واطلاع قرائه على جوانب (تمثيلها للمرأة الشرقية). والحجة التي أطرحها هنا هي أن موقع القوة الذي كان يحتله فلوبير إزاء كشك هانم لم يكن حالة فردية، بل إنه يمثّل بصدق القوى

(٤) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٣٢٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.

النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل ‹الخطاب› الخاص بالشرق الذي نشأ بفضل موقع القوة المذكور»[٧].

***

لسنا هنا بصدد الحديث عن دراسة سعيد بشأن الخطاب الاستشراقي، وإنما نرمي إلى النبش عن تلك المَهمة التي غدت عند سعيد قرارًا استراتيجيًا في فهم سريان الاستشراق كخطاب متماسك يعلو على نصوص الأدب والثقافة والفلسفة، ويتحكم في طريقة اشتغالها وخضوعها لمنطق مهيمن قابع داخل الخطاب، وعلى أساس ذلك التقى سعيد بالمفكر الفرنسي فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤)، بعد أن صفّى حسابه نهائيًا مع مسألة النصوص الاستشراقية؛ فهو لا يشتغل عليها بحثًا عن مدى صدقيتها أو اقترابها من الواقع، أو حتى إمكانية البحث عن حكم معياري نجعله مرجعًا في تقييم هذه النصوص، وإنّما يتعالى عليها، متقصيًا عن وحدتها التي مكّنتها من هذا الصمود المعرفي. ويقرُّ سعيد بمدى استفادته من «الفكرة التي طرحها ميشيل فوكو عن ‹الخطاب› على نحو ما عرضها في كتابه ‹علم آثار المعرفة› وكتابه الآخر ‹التأديب والعقاب› في تحديده لمعنى الاستشراق». والحجة التي أطرحها تقول إننا «ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونًا من ألوان ‹الخطاب›، فلن نتمكن مطلقًا من تفهّم المبحث البالغ الانتظام الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق ـ بل وابتداعه ـ في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية والأيديولوجية والعلمية والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير»[٨].

يستمر مسار سعيد في التحاور مع المنجز الفوكوي، بحيث يقاسمه فكرة أن الخطاب في مساره شيء في غاية البساطة؛ إذ يقول فوكو عن الخطاب إنه «في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال القمع التي تلحقه تكشف باكرًا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة»[٩]، أي إن آليات الاشتغال تبدي مدى مقدرته التحكمية في تحريك النصوص باعتبارها نتاجًا لثقافة مسجونة داخل قفص الإمبريالية، فما هو مساير للخطاب يدرج ضمن الحقيقي، وما هو خارجه تنزع عنه صفة الحقيقة الجليلة، لأنه يحتوي على مجموعة من «الطرائق المنظمة، من أجل الإنتاج والقانون والتوزيع والتداول، واستعمال المنطوقات. إن ‹الحقيقة› مرتبطة دائريًا بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها، وهو ما يدعى بـ‹نظام› الحقيقة»[١٠]. وبهذا يتحرك الخطاب، خصوصًا عندما تظهر قضية مزعجة له على مستوى نظامه الرؤيوي؛ إذ يسرد سعيد قصة فكرة التمثيل التي غدت مفهوما أثيريًا لدى الغرب، بحسبانها مكونًا مفصليًا في الخطاب الغربي، وكلّ تمرد على هذا «الحقيقي»، يؤدي إلى تشغيل ماكينة الخطاب بالإقصاء والطرد والطمس والتقزيم، فقد «حدث في مثل آخر عام ١٩٨٦، خلال البث والمناقشات اللاحقة لبرنامج وثائقي عنوانه **الأفارقة**، كانت الـ بي بي سي أصلًا قد

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٩) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧)، ص ٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

كُلفت بإعداده وقدمت معظم تمويله. وقد كتب السلسلة وسردها باحث متميز وأستاذ للعلوم السياسية في جامعة ميشيغن هو علي مزروعي، وهو كيني ومسلم تسمو كفاءته ومصداقيته كجامعي ثقة من الدرجة الأولى على كلّ مساءلة وريبة. وكانت لسلسلة مزروعي مقدمتان منطقيتان: الأولى، أنه للمرة الأولى في تاريخ تهيمن عليه تمثيلات الغرب لأفريقيا يقوم أفريقي بتمثيل نفسه وتمثيل أفريقيا أمام جمهور غربي، وهو بالضبط الجمهور الذي قامت مجتمعاته لبضع مئات من السنين بنهب أفريقيا، واستعمارها، واستعبادها، والمقدمة المنطقية الثانية هي أن تاريخ أفريقيا مكون من ثلاثة عناصر أو، بلغة مزروعي، ثلاث دوائر متحدة المركز: التجربة الأصلانية الأفريقية، وتجربة الإسلام، وتجربة الامبريالية. بدايةً، سحب الصندوق القومي للإنسانيات دعمه المالي لبثّ هذه الحصة الوثائقية، رغم أن السلسلة بُثت على قناة الـ بي بي سي على أي حال. ثم إن الـ **نيويورك تايمز**، وهي الصحيفة العمومية الأولى، نشرت مقالات متوالية تهاجم السلسلة... وأنه (الحديث موجه لمزروعي) يمارس الإقصاءات والتأكيدات العقائدية، .. وأنه يبالغ مبالغةً ضخمة في تصوير شرور الاستعمار الغربي.... فها هو ذا، في نهاية المطاف، شخص أفريقيٌّ على شاشة التلفاز الغربي، في فترة البث الرئيسية، يتجرأ على اتهام الغرب بما كان قد فعله، معيدًا فتحَ ملفٍ كان قد اعتُبر مغلقًا. ثم إن كون مزروعي قال أيضًا كلامًا حميدًا عن الإسلام، وأظهر تمكنه من المنهج التاريخي (الغربي) والبلاغيات السياسية الغربية، وكونه، بإيجاز، وقد ظهر نموذجًا مقنعًا لكائن إنساني حقيقي ـ كلّ هذه الأمور جرت مجرى معاكسًا للعقائدية والإمبريالية»[١١].

مؤدى ذلك أن الخطاب ـ وفق رؤية فوكو ـ يستحوذ على الفضاء الثقافي، ولا يترك أيّ مجال لإحداث خلخلة فيه، وأيّ مقاومة يجب أن تتماشى مع السلطة المساوقة لها، فـ«حيث تقوم السلطة، تكون المقاومة. ومع ذلك، أو على الأصح، بسبب ذلك، فإن هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة»[١٢]. ومهما تنوعت صور المقاومة، فإنها عند فوكو مجرد «ردّ فعل وصدى»[١٣] على السلطة وعلى علائق القوة المنتشرة فيها بعيدًا عن الفرد والجماعة والدولة، وهي في الأصل أي «هذه المقاومة التي أتكلم عنها ليست جوهرًا، وهي ليست سابقة على السلطة التي تواجهها، إنها مساوية لها في الامتداد ومعاصرة لها طبعًا»[١٤]. فمعاني الثورة والتمرد والاعتراض وكسر فكرة التمثيل الغربي، طرائق تعبيرية مرفوضة ومنبوذة من الخطاب الغربي الذي يحوز مرجعية إمبريالية متعالية ومسبقة موجودة بصورة ثاوية كتيمة معرفية قارة في النموذج الغربي. ومنه يغدو: «مفهوم فوكو للسلطة كونها شيئًا يعمل في كل مستوى اجتماعي، لا يفسح مجالًا للمقاومة»[١٥].

(١١) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ١٠٧.

(١٢) ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٠٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٤) ميشيل فوكو، **هم الحقيقة: مختارات**، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال ومحمد بولعيش، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦)، ص ٥٧.

(١٥) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، **إدوارد سعيد: مفارقة الهوية**، ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد (دمشق: نينوي للدراسات والنشر والتوزيع؛ دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢)، ص ٩٥.

على هذا المستوى من النقاش الإدواردي مع منجزات فوكو المعرفية، حرص سعيد على التحرّر قدر الإمكان من سلطة فوكو المعرفية، حتى لا يخضع هو بدوره لخطاب فوكوي يهيمن على تخمينه في مسائل الاستشراق والثقافة والسلطة والمقاومة؛ فقد قطع نصف المشوار الفكري معه، واعتبر ذلك ـ من منظور إدواردي ـ لازمة معرفية تسعفه في فهم هذا الخطاب المركّب والثابت، غير أن هذا التمشي غير المكتمل الذي قام به إدوارد سعيد مع فوكو يصنف مثلًا عند الباحث الهندي بهابها بأنه «ذرائعي جدًا في استخدامه لمفهوم فوكو للخطاب»(١٦).

لكن هذه الذرائعية التي وصف بها بهابها استراتيجية سعيد في التعامل مع المنجز الفوكوي للخطاب، ومدى مساهمته في كشف منطق الاستشراق الخفي والسافر وتعريته، لا تُنقص البتة من قيمة سعيد المعرفية في استثمار ما هو فلسفي في مجال النقد الثقافي، أو في الاتكاء عليه بغية مساءلة النص الغربي واستنطاقه لإخراج مخفياته، وإنما كان تقنية فلسفية عالية الدّربة اجتهد سعيد فيها من أجل التمكن من الاستشراق كخطاب، والتعامل معه على هذا الأساس، وكل مناقشة له خارج هذا الإطار تُعَدّ وفق منظورنا المتواضع مناقشة في غير موضعها، وهي مقاربة طريفة في سحب الاستشراق من مجال القطاعات النصية أو الحقول الدراسية إلى فضاء الخطاب الذي يتحكّم في النص، أي إنه يتحدث عن ممارسة يسمّيها فوكو الممارسة الخطابية التي تنشأ من تعالق النصوص، فما «تسعى إليه من تناولها لنصوص ‹ليني› أو ‹بيفون›، ‹بيتي› أو ‹ريكاردو› أو ‹بينيل› أو ‹بيشا›، ليس وضع قائمة بأسماء القدّيسين المؤسسين، بل بإبراز انتظام ممارسة خطابية ما، إلى واضحة النهار، ممارسة تَفعل فعلها، بذات النمط، في اللاحقين الذين هم أقل أصالة، أو في أولئك وهؤلاء من الذين سبقوهم، ممارسة لا تشير إلى حضور قضايا في آثارهم هي غاية في الأصالة فقط، بل وأيضًا إلى تلك التي رددوها أو نقلوها عن السابقين عليهم»(١٧).

لجأ سعيد إلى هذا الإجراء ـ تجنبًا لأي انحراف عن المقصد الأصلي ـ كي يبقى حريصًا على استقلاله الفكري في ظلّ موجة طاغية من التبعية للتفكير الغربي، سواء على مستوى براديغم الذات أو براديغم اللغة وأفقها التأويلي.

***

نبحث الآن عن النقطة التي حدثت فيها القطيعة بين سعيد وفوكو، أو ما يمكن اعتباره منعطفًا في التفكير الإدواردي، بالنظر إلى مسعى سعيد في التحاور مع المنجز الفوكوي من باب الأخذ والاستيعاب ثم من جهة التجاوز، وهي ممارسة خطيرة من جهة أنها تستثمر في مفاهيم مشبعة برؤية فلسفية ومعرفية قوية تبلورت في محضن فكري خاص. لكن، على الرغم من هذه المخاطرة، كان إدوارد سعيد محاورًا تجاوزيًا بامتياز، تبدّى ذلك في «أن منهجية فوكو في تحليل علاقات القوة والمعرفة، تعمل على فضح

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٧) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

صيغ التوليتارية وأنظمة الاستبداد، أشكال عملها في الفكر والمؤسسات، لكن ذلك لا يقود إلى أي مقاومة ولا يحفز على وضع برنامج عمل. هذا هو الفرق الحاسم بين تفكير فوكو وإدوارد سعيد الذي يَشُد على مفهوم المقاومة وعلاقة النصوص بشروطها المكانية والزّمانية»(١٨)؛ فالشيء الذي جعل من سعيد محاورًا تجاوزيًا لفوكو هو رغبته في الكشف عن الإخفاق السياسي الذي لحق بمختلف الفلسفات الغربية، حيث يقول: «إن جميع الطاقات الحيوية التي صُبت في النظرية النقدية، في جميع ممارسات نظرية جديدة مبتكرة تُعرّي الأشياء من السرية التي تلفعها، من مثل التاريخانية الجديدة والتقويضية والماركسية، وقد تحاشت الأفق السياسي الرئيسي، بل أود أن أقول: المحتم المشكل، للثقافة الغربية الحديثة، وهو الإمبريالية»(١٩).

فمن داخل الخطاب الاستشراقي، يناضل سعيد على صُعد متعددة من أجل تكريس مفهوم المقاومة، ليس بحسبانها مجرد رد فعل على السلطة المنتشرة في فضاءات المجتمع ومؤسسات الدولة وخطابات النصوص الفكرية، وإنما هي أيضًا نهج فكري واجتماعي بديل لخطاب الاستشراق، فقد «تأتي فكرة أن المقاومة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرّد ردّة فعل على الإمبريالية، فهي نهج بديل في تصور التاريخ البشري. وأنه لذو أهمية خاصة أن نرى إلى أي مدى يقوم هذا النهج البديل في إعادة التصور على تحطيم الحواجز (القائمة) بين الثقافات. ومن المؤكد أن الكتابة ردًا **writing back**، كما يعبّر عنوان كتاب فاتن، على الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية عن الشرق وأفريقيا، واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لعبًا وأشد قوة، تشكل مكونًا رئيسيًا في هذه العملية»(٢٠).

إن ما يلحظه إدوارد سعيد على الفلسفة البنيوية بصورة خاصة هو انتفاء بُعد المقاومة في متنها الفكري؛ ففوكو مثلًا «يحتفظ لنفسه بـ ‹ما هو سياسي› بإصراره على السلطة، لكنه يحرم نفسه من ‹السياسة› لأنه لا فكرة لديه حول ‹علاقات القوة› ودون التفكير في ‹علاقات القوة› يصعب التفكير حول المقاومة بأية صورة ‹منظمة›»(٢١). وما يصدق على البنيوية يصدق على أغلب التوجهات الفلسفية الغربية، لأنها لم تتحدث عن فكرة المقاومة خارج الفضاء الغربي، والتزمت الصمت المريب حول هذه المسألة، فـ: «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، بالرغم من تبصراتها النفاذة المخصبة في العلاقات بين السيطرة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن من حيث هو تنقيد، صامتة صمتًا مذهلًا عن النظرية العرقية. والمقاومة ضد الإمبريالية، والممارسة الضدّية في الإمبريالية، ولكي لا يُؤول ذلك الصمت كسهو غير مقصود. فها هو ذا المنظّر الرئيسي لمدرسة فرانكفورت اليوم، يورغن هابرماس، يوضح في مقابلة أن الصمت امتناع مقصود: كلّا، يقول هابرماس، ليس لدينا ما نقوله لـ ‹الصراعات ضد الإمبريالية وضد الرأسمالية في العالم الثالث›»(٢٢).

(١٨) فخري صالح، «الاستشراق صنع شهرته،» في: **إدوارد سعيد: طائر القدس المهاجر**، إعداد وتوثيق وتحرير مازن يوسف صباغ؛ كتب المقدمة أحمد نسيم برقاوي (دمشق: دار الشرق، ٢٠٠٦)، ص ٣١٥.

(١٩) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ١٢٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٢١) ابن الوليد، ص ٧٦.

(٢٢) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٣٣٣.

من هنا، كان نصّ إدوارد سعيد للاستشراق نصًا نقديًا، من جهة أن أغلب مثقّفي الغرب، وخصوصًا في مجال العلوم الإنسانية، «يعجزون عن الربط بين وجهي الحداثة، وجهها المشرق، من شعر وفلسفة ورواية، وجهها المظلم، مثل الرّق والاضطهاد والاستعمار»[٢٣]، وكان مقاومًا من ناحية أن هذا المنجَز ينخرط في مسار الدفاع عن رؤية تتمسك بأفق المقاومة، ليس عن ذات شرقية فحسب، بل أيضًا عن ذات غربية ما زالت، حتى اللحظة، حبيسة منظورية مشبعة بأفق إمبريالي؛ فإخفاق الاستشراق هو، في حدّ ذاته، إنساني وليس معرفيًا، نظرًا إلى عقابليه الكارثية المتمثّلة في الاستعمار والمركزية الغربية والرق والاستعباد والاستغلال؛ فـ«تأسيس الحقيقة على التحدّي هو موقف إتيقي وليس إجراءً برهانيًا. إنه موقف حيوي متعمّد وليس واجبًا مهنيًا. لذلك، فإن اختيار إ. سعيد لعبارة التحدي لم يكن صدفة، بل انبثق عن تصور فلسفي محدّد للأثر النظري أو النقدي بوصفه موقفًا حيويًا»[٢٤].

رُبَّ نصّ يقودنا إلى تشريع ضرب جديد من ضروب التاريخ المبني على المقاومة، والانعتاق من حديث فلسفي غربي تيمته الأساسية هي «الموت» أو «النهاية»، موت الإله، موت المؤلف، موت الإنسان، نهاية الميتافيزيقا، نهاية النسق، نهاية الفلسفة، نهاية الأيديولوجيا، تشظّي الذات، عدمية المعنى. فإذا كان التاريخ وفق المنظور الغربي، في أغلبه، يبشّر بنهاية السرديات الكبرى للتحرير والتنوير، فإن التاريخ الشرقي، أو العربي، لم يبدأ بعدُ مسيرته في التنوير والتحديث، والتنظير لفكرة المستقبل بعيدًا عن فضاء إمبريالي مهيمن، والانطلاق في البحث عن حداثة أصيلة ومتأهبة لغد جديد.

يمكن أن نرصد خطاب الفشل في عبارات جان فرانسوا ليوتار وميشيل فوكو، بحيث نجد عند كلّ منهما «التعبير المجازي ذاته المستخدَم لشرح الخيبة بسياسيات التحرير». فالسرد، الذي يفترض نقطة بداية عاضدة وهدفًا مسوغًا، لم يعد كافيًا لرسم المسار الإنساني في المجتمع. وليس ثمّة ما يتطلّع إليه (بلهفة المستقبل): «بل نحن عاقون ملتصقون ضمن دائرتنا، والخط الآن مطوّق بدائرة. وبعد سنوات من الدعم ضد الاستعمار في الجزائر وكوبا وفيتنام وفلسطين وإيران، الذي كان قد أصبح يمثّل بالنسبة إلى كثير من المفكرين الغربيين انخراطهم الأعمق في سياسات وفلسفة فكفكة الاستعمار المناهضة للإمبريالية، انتهى المطاف إلى لحظة من الإرهاق والخيبة»[٢٥].

بناء عليه، يكون إدوارد سعيد من القلائل الذين تفطنوا قبل الأوان إلى الخسارة التي لحقت بالبنيوية في المجال السياسي، وما تعرضت له من محاسبة على مستوى إغفالها للقضايا السياسية التي أبعدتها عن أفق النقاش، وهذا ما دفعه إلى وضعها تحت طائلة النقد الدنيوي الذي يُرجع فيه النصوص إلى ظروفها الاجتماعية والتاريخية.

هذا على مستوى الجدل مع المنجَز الفوكوي والمقدرة على تجاوزه من خلال الانهمام بفكرة المقاومة، التي حفزته معرفيًا على البدء في محاورة التيار التفكيكي الذي غدا ـ مع تزايد العداء لكلّ

---

(٢٣) فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير** (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٣٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٥) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٩٦.

ما هو بنيوي ونسقي ـ نزعة فلسفية مهيمنة على الفكر الفلسفي الغربي بدءًا من نهاية الستينيات، حينما أصدر جاك دريدا في سنة ١٩٦٧ كتبه الثلاثة: **في علم الكتابة والصوت والظاهرة والكتابة والاختلاف**.

لمح إدوارد سعيد في التفكيكية أنها دخلت في حرب صريحة مع المشروع البنيوي، بغية تفكيك البُنى المختلفة التي ما زالت تحوي ترسبات ميتافيزيقية. وتعلة ذلك أن البنيوية ما زالت تحتكم في مفهومها للعلامة اللسانية أو اللغوية إلى ثنائية قارة في الفلسفة الغربية، وهي أن التعارض الذي أحدثته الرواقية بين «الدال والمدلول، دون أن نردّه إلى كلّ الجذور الميتافيزيقية اللاهوتية. ويرتبط بهذه الجذور التمييز بين المحسوس والمعقول على أهمية ما يتضمنه، وهو الميتافيزيقا في مجملها. وهذا التمييز مقبول عامة كأمر بديهي لدى علماء اللغة وعلماء السيميولوجيا الحصيفين»[٢٦]، ومنه دشنت التفكيكية استراتيجيا جديدة تنهض على تفكيك البنية، خصوصًا بنية اللغة التي تدور حول مركزية الصوت باعتباره مظهرًا أساسيًا لفكرة الحضور، ولا تكترث على الإطلاق بالكتابة، فكلّ شيء موجود في اللغة، وحتى «مقولات الكينونة أو الوجود مستمدة من بنية اللغة. كما أشار بنفيست إلى أن مقولات الميتافيزيقا الأرسطية مستمدة من بنية اللغة اليونانية»[٢٧]. وكّل شيء موجود داخل نص يحتوي على دال يكون في ارتباط لساني مع دال آخر، أمّا المدلول فهو عند دريدا دومًا مؤجل، وفي وضع الإرجاء الأبدي.

أمّا اللافت في الأمر عند إدوارد سعيد، فهو أن «التحليل البنيوي المحض لم يدم إلا لزمن قصير نسبيًا، فإن مفهوم النص الذي أنشأه قد استمر تأثيره على كلّ أشكال النظرية المعاصرة»[٢٨]. وعليه، تكون التفكيكية قد اجتهدت في محاربة التراث الميتافيزيقي كله وفي مختلف ضروبه، ومحاولة تقويض فكرة المركزية داخل النص، غير أن هذا الفرق بين «ما بعد البنيوية عن البنيوية في رفضها لمبدأ نظام النص، أو المركز، فقد اقترحت هي أيضًا أن ليس ثمة اختلاف بين النص والعالم، وأن العالم كان قد بُني نصيًا»[٢٩]. ومن وحي هذا التمشي النصي، أدرك سعيد أن الاستشراق والنزعة الإمبريالية تبلورا معًا، ومن دون وجود قطيعة بينهما، في متون النصوص الفلسفية والأدبية والسياسية؛ فالنصوص «لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسمّيه ميشيل فوكو (خطابًا) معينًا، ويعتبر وجوده أو وزنه المادي ـ لا أصالة كاتب من الكُتّاب ـ المسؤول الحقيقي الذي أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك (الوحدات المعرفية) الموجودة سلفًا، والتي أدرجها فلوبير في القائمة التي وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة»[٣٠].

(٢٦) جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة وتعليق أنور مغيث ومنى طلبة، ط ٢ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٧٤ ـ ٧٥.
(٢٧) ليونارد جاكسون، «الميتافيزيقا النصية والأساطير المناهضة للأسس،» **الكرمل**، العدد ٨٣ (ربيع ٢٠٠٥)، ص ١١.
(٢٨) أشكروفت وأهلواليا، ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٣٠) سعيد، **الاستشراق**، ص ١٧١.

تدل مقولة أن «النصوص خلقت ذلك الشرق»[٣١] وصنعته في مخيالها النصي وسعت إلى فرضه بصورة فوقية، على الغلبة الغربية وتوقّق المنزع الاستشراقي على الكائن الشرقي الذي لا يملك حتى المقدرة على الرّد أو الوقوف في وجه الغربي معرفيًا وأنطولوجيًا. وفكرة النص المُكوِّن موجودة، مثلًا، في ما اقترحه الفيلسوف غوتفريد فيلهلم لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) على الملك لويس الرابع عشر، وهو «التّخلي عن استعمار هولندا وتوجيه مآربه التوسّعية نحو مصر ‹لسهولة الاستحواذ عليها›، ما يمكّنه من التخلّص من السلطة العثمانية»[٣٢]. وهنا يعود إدوارد سعيد إلى فوكو، عندما يتحدث عن عنصر القوة في النص وأهميته في «استحقاق جازم للنص في أرض الواقع، حتى ولو كانت تلك القوة خفية أو ضمنية»[٣٣].

إن محاولة الاقتراب من المشروع التّفكيكي ليس بالأمر اليسير، نظرًا إلى كون الانخراط في مناقشته يعني أن نشتبك معه على مستوى المنطلقات الفكرية، خلافًا لما ساد من نقاش بشأن نتائج التفكيكية. وهنا تتبدّى فرادة سعيد في منحى قراءته منجز دريدا، حيث ينظر إلى الفكرة الأثيرة على قلب هذا الأخير (فكرة أنه «لا يوجد شيء خارج النص») على أنها أيقونة مقدسة تتموضع خارج النقد أو المساءلة، وأن «دريدا لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب، وأن النص ليس أكثر ما فيه بالنسبة للقارئ»[٣٤]، متغافلًا عن أن النص غير قادر على احتواء العالم، فهو من حيث الأساس، ليس ثمرة وجود نص أو نصوص، وإنما هو ـ وبصورة نعود فيها إلى فوكو ـ نتيجة لوجود خطاب متعال ينظم مسار النصوص، ويشكل بالنسبة إليها براديغمًا أعلى.

تمشّيًا مع هذا المنطلق المعرفي، يحرص فوكو على «دراسة النص كجزء من أرشيف يتألف من أحاديث تتألف بدورها من مقولات. وباختصار، فإن فوكو يتعامل مع النصوص كجزء من منظومة انتشار ثقافي»[٣٥]، أي إن العالم لا يوجد في النص كما تصور دريدا، ذلك بأن الاستشراق، وإن نزل في النصوص المختلفة، تحوّل إلى خطاب يهيمن على الفضاء الثقافي، وبعدها تحول إلى مؤسسة وممارسات استعمارية رهيبة يسوس مسار إنتاجها. إن الأبوة هنا تعود إلى الخطاب لا إلى النص، وهو ما يضاعف عسر اختراق الخطاب أو تقويضه أو حتى تفكيكه. فالفكر الغربي انشغل مدة طويلة، ولا سيما في الزمن الراهن، بالقطع مع فكرة الأصول، أو التوجّه نحو تجاوز فكرة السلالة، وإحداث جروح على مستوى الكوجيطو، كما وصفه بول ريكور، اعتمادًا على منجزات التحليل النفسي، إذ يقول: «وفي سعيه إلى تفكيك ‹وثن الكوجيطو›، الذي عنوانه الكبير هو ‹النرجسية› ضرب من ‹الظاهرية المضادة›، التي تنتج لنا نوعًا من ‹الكوجيطو المجروح›، كوجيطو يطرح نفسه، ولكنه

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٣٢) غوتفريد فيلهلم لايبْنتز، **مقالة في الميتافيزيقا**، ترجمة وتقديم وتعليق الطاهر بن قيزة؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، ص ٥٢.

(٣٣) إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

لا يملك نفسه»[٣٦]. وقد دخل الفكر الغربي مرحلة جديدة وطريقة من مراحل الممارسة الفلسفية، تتمثّل في التبشير بنهاية فكرة الأصل، أصل النص، كثمرة طبيعية لمقالات نقدية عديدة أفرزها الخطاب النقدي المعاصر، الذي هو «معارض في مواقفه لكل ما هو سلالي، سواء كان ذلك يتعلق بالعمل أو بالناقد أو بالمعرفة أو بالواقع في أنه آل النقد إلى اليتم»[٣٧]. في هذا الأفق يتموقع المشروع التفكيكي، أي يعمل على مطاردة أفكار المعنى، الحضور، اللوغوس، المدلول، من الثقافة الغربية، ومن نصوصها الكبرى، ويضع جميع جهوده في البقاء داخل النص، في تتبع «الأخطاء الصغيرة والزلات الهامة التي تزلّ بها أقدام الكتّاب وهم ينتقلون من شيء إلى آخر انتقالًا طائشًا»[٣٨].

ثمة قاعدة معرفية عند دريدا هي البقاء دومًا داخل النص المكتوب، الذي يستقي وجوده من الدال المرتحل في مجاله، ومنه يكون هذا النوع من النص قادرًا على «إخصاء تلك الفكرة الأفلاطونية التي توحي لنا بآرائنا عن المعنى والتمثيل، وعلى إخصاء المثلث الهيغلي الوطيد الأركان في التركيب. إن الإخصاء يحافظ على التمزق الأبدي للكتابة، يحافظ على الترجرج الجوهري للنصوص»[٣٩]، وهو ما يحرك لدى إدوارد سعيد آلة الرفض المطلق لهذا التصور، بحيث «يرفض سعيد فرضية دريدا عن الدلالة المؤجلة، والتأويل اللانهائي بالنسبة لسعيد تعلن النصوص عن ماديتها، ودنيويتها، من خلال (تموضعها) في حالة الكلام نفسها»[٤٠].

أمّا الشيء الطريف في المسعى التفكيكي، فيكمن في استثمار فكرة التفكيك في خلخلة الخطاب الاستشراقي المهيمن، وتعريته من أرديته المتكاثرة. وبهذا يكون سعيد قد أنجز رفقة دريدا نصف سعيه، وأسعفه في مهاجمة الثقافة الغربية التي قدمت نفسها في صورة متينة وصلبة، وعسيرة الاختراق والنّقد. وبقليل من التفكيك، تبين لنا أن «الثقافة الغربية بأسرها أسيرة التشظي»[٤١]. والخشية التي تسكن دريدا عندما يحرص على البقاء داخل النص، هي أنه يتحاشى فكرة الالتقاء بالمدلول المتعالي الذي هو «مفهوم مستقل عن اللغة، من عالم آخر، مشتق غالبًا من النموذج اللاهوتي الخاص بحضور الإلـه»[٤٢]، فتدفعه هذه الخشية إلى لزوم موطن النص، والبقاء ضمن تخومه المعرفية، الأمر الذي يشكّل لدى سعيد مسوّغًا طريفًا في محاكمة هذه النزعة بأنها «نصية»، وتدل عنده على أنها منعطف خطير في «التحول اللغوي في الفلسفة والنظرية، بمعنى، سطوة وهيمنة مفهوم (النصية). فمن وجهة نظر سعيد، النصية إنكار للتاريخ، وهروب من الوقائع الظرفية، وانزلاق في هاوية اللامعنى، والمفارقة، و(اللايقين). إن النصية، كاستعارة مفضلة لدى ما بعد الخطابات (سواء ما بعد الحداثة، أو ما بعد

(٣٦) فتحي المسكيني، **الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة** (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٣)، ص ١٧٠.
(٣٧) سعيد، **العالم والنص**، ص ١٧٨.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٥١.
(٤٠) أشكروفت وأهلواليا، ص ٣٥.
(٤١) سعيد، **العالم والنص**، ص ١٩٥.
(٤٢) إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى**، ترجمة ثائر ديب، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٧)، ص ١٢.

البنيوية، أو ما بعد الماركسية، أو ما بعد الفلسفية) تُعَدّ نقيضًا للتّاريخ وإقصاء له. ووفقًا لسعيد، فالنظرية الأدبية المعاصرة تعمل في متاهة لا تاريخية للتناص»[٤٣].

خلافًا لذلك، يدافع سعيد عن مفهوم جديد للنص، ينبني أساسًا على «تاريخانية النص»، نظرًا إلى ارتباطه بظروف الزمان وملابسات المكان، غير أنه نص يحمل انتماءً حقيقيًا للمعنى ويلتصق بالغاية؛ إذ إنه «يؤمن بـ ‹أصول النصوص› مما يجعله معارضًا لشعار (صديقه) تودوروف ‹النص يوجّه إلى كل من يقرؤه›، وقبل ذلك شعار جاك دريدا ‹لا شيء خارج النص›»[٤٤]. فهذا التجاذب مع التفكيكية وهذه الاستفادة منها قدر الإمكان، يفسّران على أنهما مسعى تقني في التعامل مع الجانب المفاهيمي في النظرية، من دون أن يسقط في شركها أو أن يتبنى رؤيتها المعرفية. إن المقاربة الإدواردية تذهب مذهب الوقوف ضد المشروع الغربي في فضاء الاستشراق، واكتشاف أعطابه البنيوية، من أجل تعديل الموقف الغربي من قضايانا، والانخراط في مسعى حواري يعبّر عن رغبة مستقبلية في بناء حوار فلسفي مُنصف بين الشرق والغرب.

ومن صُلب هذا النقاش الجدّي مع مختلف النصوص الغربية، وخصوصًا في تمثّلها البنيوي والتفكيكي، ندب سعيد نفسه لمَهمة تشييد رؤية معرفية تقوم على فكرة «الأنسنية»، بما هي عملية إحياء لكل التراث الإنساني الذي انبجس في أعمال أبي حيان التوحيدي وإراسموس ورابليه، وبما هي أيضًا مسلك فينومينولوجي يعيد إلى التجربة الإنسانية وهجها وقيمتها وريادتها، وهي في صميمها «مذهب نقدي يوجّه سهامه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها، مذهب يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح»[٤٥].

في وسعنا أن نجزم بأن مصادر سعيد الفلسفية متعددة وثرية، وقد بدأت من الانفتاح على الإرث الألماني لما يتضمنه من مكاسب، فهو تعلم من «فكر ماركس وإدموند هوسرل ومارتن هيدغر، على وجه الخصوص - لعب دورًا لا يستهان به في الانقلاب الفكري - ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لفتوا أنظار تلامذتهم الفرنسيين إلى نقطة الانطلاق في أي مشروع فلسفي هي حياة الإنسان نفسه، تلك التي لا يمكن تركها دون تمحيص أو سوقها بيسر تحت عنوان نظري»[٤٦]، وقد كان الفيلسوف الألماني فلهلم دلتي (١٨٣٣ - ١٩١١) من أهم الفلاسفة الذين تنبّهوا إلى مسألة مفهوم «التجربة الأولى في فهم الوجود»، ومحاولة ربط المنجَز الفكري بمحيطه التاريخي، فكان «يقول بانتماء النصوص المكتوبة إلى ملكوت التجربة المعاشة، التي يعكف المؤول على استعادتها عبر المزاوجة بين التبحر ونوع الحدس الذاتي»[٤٧]. ويقف الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) في مرحلة الحديث عن النهاية، وإعادة اكتشاف الأشياء التي تعوّدنا عليها وألفناها، ويحمل نزق

(٤٣) وليم د. هارت، **إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة**، ترجمة قصي أنور الذبيان؛ مراجعة أحمد خريس (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ٢٠١١)، ص ٢٢٣.
(٤٤) ابن الوليد، ص ٨٥.
(٤٥) إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي**، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥)، ص ٤٢.
(٤٦) إدوارد سعيد، «متاهة التجسيدات،» **الكرمل**، العدد ٧٨ (شتاء ٢٠٠٤)، ص ٩٤.
(٤٧) سعيد، «المحاكاة،» ص ٧٤.

اللحظات الأخيرة في حياة المبدع، حيث إن هذه «القضايا، التي تهمّني ـ يتحدث سعيد ـ إلى حدّ بعيد لأسباب شخصية جدًا، كما هو واضح، قد قادني إلى النظر في كيفية تعامل كبار الفنانين والكتّاب مع المسألة واكتساب عملهم معاني جديدة في المراحل الأخيرة من حياتهم ـ وهو ما أدعوه بـ الأسلوب الأخير»(٤٨).

يصف سعيد الفيلسوف أدورنو بأنه «الضمير الإنساني لمنتصف القرن العشرين»، الذي «كان مهيئًا لأن يصبح منفيًا قبل ذهابه إلى أمريكا، بل إنه بعد عودته منها، العام ١٩٤٩، ظل وإلى وفاته، يعيش حال المنفي». ومن دون أن نتغافل، هنا، عن أطروحة أدورنو التي قصد بها نفسه حين قال إن «الأوطان مؤقتة باستمرار»، وهي الأطروحة التي يشير إليها سعيد في **تأملات حول المنفى**(٤٩)، ومن دون أن نغفل الحضور القوي لأورباخ وللفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، الذي وصفه سعيد بأنه «نموذج مثقف مثلما كان نموذج حياة»، فهو «واحد من الأسماء، الأخرى، اتكأ عليها إدوارد سعيد، ضمن ترسانته القرائية، في التنظير لـ ‹صور› أو ‹تمثيلات المثقف›»(٥٠). إن كونية سعيد التي نلحظها قي هذه المسارات لا تعني البتة إغفاله الجانب الخصوصي من ثقافتنا الشرقية، بل إنه فقط انفتح على نصوص «المناضل والطبيب النفساني الأنتيلي فرانز فانون (١٩٢٥ ـ ١٩٦٢) الذي كان يجيد الحديث (النظري) عن الاستعمار، والذي تم الارتقاء به إلى مصاف ‹نبي العالم الثالث› ومصاف ‹المبشر الأول› بنظرية ما بعد الاستعمار»(٥١). وقد كان قريبًا جدًا من رؤية المفكر الإيطالي غرامشي، إذ استأنس به عندما بدأ في تعريف مفهوم «المثقف»، والاستعانة بمعنى التابع، وإدراك دلالة الجغرافيا في صناعة التاريخ.

بهذا نكون أمام مثقف كوني، غرف من جميع المنابع الفكرية، الفرويدية منها والماركسية والتأويلية والتاريخانية والظاهراتية. وفي وسط هذا الزخم الفكري، كان لسعيد بصْمته الخاصة به، من ابتكار لرؤية مؤنسنة، وطريقة خاصة في القراءة الطباقية، وحديثه عن المقاومة كبديل تاريخي، ودعوته الملحّة إلى ولوج عالم الهُجنة، وانشغاله بالنقد الدنيوي. وعليه، نسعى إلى «تثمين منجزه، خصوصًا من ناحية معارضته لـ ‹الاستنساخ المنهجي› و ‹الهوية الكبسولية› والأصوليات القاتلة»، هذا بالإضافة إلى مجاله النقدي المتمثل في «النقد المدني الذي هو بحث في العلاقة التي تصل ما بين النصوص والعالم، لكن دون تبسيط أو ترطين. النقد الأدبي الذي يبدو بمثابة ‹طريق ثالث› ما بين الخطاب الإيديولوجي والتخصص الأكاديمي»(٥٢).

إن منجز سعيد يعدّ في نظرنا إنجازًا مكينًا من جهة مفرداته التحليلية، ومن جهة رؤيته المؤنسنة في عمق التاريخ، وحتى من خلال تحاوره مع أهم الرؤى الفلسفية المعاصرة، كرؤية تشومسكي

(٤٨) إدوارد سعيد، «أفكار حول الأسلوب الأخير،» **الكرمل**، العدد ٨١ (خريف ٢٠٠٤)، ص ٣٣.
(٤٩) ابن الوليد، ص ٣٤٥.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

التي يتقاطع معها في قضية النضال ضد المشروع الأميركي للهيمنة، وفلسفة نيتشه التي تبحث جينالوجيًا عن مفهوم الشرق باعتباره مفهومًا تسكنه إرادة القوة، وكان منشغلًا من البداية بفلسفة فيكو الذي قارب معه سعيد مفهوم البداية ليعتبره «فيلسوف البدايات... وذلك لأن البداية، بالنسبة له، لا تعطى دفعة واحدة، وهي غير محدّدة دائمًا أو مُتكهّن بها، لكنها دائمًا مقابل كلفة باهظة»(٥٣)، ومنه تكون الكونية صفة ملازمة لتوجه سعيد التحليلي، في متابعته للاستشراق ولمفاهيم الثقافة والإمبريالية والنقد والأنسنية والدنيوية والنص والنصية.... وهو على معرفة واسعة بالمنجز المعرفي الحداثي.

خاتمة

من غير الممكن أن نحيط بالمخزون الفلسفي لمفكرنا إدوارد سعيد، ومدى تعالقه مع النصوص الكبرى للفكر الغربي المعاصر، إلا أن المنجَز الإدواردي غدا، بفضل تشغيله ماكينة التفكر الفلسفي داخل فضاء النقد الأدبي، فتحًا كبيرًا على مستوى الرؤية المعرفية أولًا، حيث بسط في تحليلاته الرائعة مفاهيم كانت حتى عهد قريب مفاهيم قارة في التفكير الغربي، كالشرق مثلًا، وغرضه من ذلك أن يمنحنا مسطّحًا جديدًا وإشكالًا طريفًا، ويحررنا من سطوة الفضاء الغربي، ويجتهد في التموقع داخل مساحة المفهمة، ويجعل من الشرقي كائنًا مقتدرًا على قول كلمته، والتعبير عن رأيه في مسائل تتعلق بتاريخه وهويته. أي إن سعيد يعمل على صناعة شخصيات مفهومية كالتي وجدها في شخصية «علي مرزوعي» النموذجية.

ثمّة ما هو أخطر من ذلك هو أن يكرّس درسه المعرفي في مسعى تاريخي ينبني على «حركة المقاومة في الأنسنية، ومطلعها الاستقبال والقراءة [حيث] يقع النّقد، والنّقد هو دومًا عملية توضيح ذاتيّ صارمة بحثًا عن الحرية والتنوير ولمزيد من القوة»(٥٤). ومنه ينصح لنا بأن نخرج من دائرة الاعتقاد الواهم بأن الغربي سيغير من رؤيته للشرق، أو أنه سيتبنّى نموذجًا معرفيًا مغايرًا. وربما نستطيع أن نحدث رجّة على مستوى الخطاب الإبستيمي الظاهر، لكن البنية العميقة للفكر الغربي تبقى دائمًا مخلصة لمنطلقاتها، فإذا كان «البعض يحلمون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية وتفسيرها، فإنهم واهمون. وإذا كانوا يحلمون بجعل الغرب ينظر إلى الشرق بعيون شرقية وعقلية شرقية فإنهم يطلبون المستحيل. فمن الواضح أن الغرب لا يستطيع أن يقبل هذا الشرط إلا إذا أنكر نفسه، ووعيه الذاتي ومبرّر وجوده»(٥٥)، وهذا مهمّة عسيرة لكنها ليست مستحيلة، لأن تثوير الخطاب الاستشراقي الغربي هو في حدّ ذاته خطوة على الدرب الإشكالي المنشود.

(٥٣) هارت، ص ٢٢٢.

(٥٤) سعيد، **الأنسنية**، ص ٩٥.

(٥٥) فرانسيسكو غابريلي، «ثناء على الاستشراق،» في: محمد أركون [وآخرون]، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠)، ص ٢٦.

مهما تكن النتائج التي لا تشكّل بالنسبة إلى سعيد منتظَرًا يأتي في قادم الأيام، فإن الجليل عنده هو أن نتموقع داخل فضاء المقاومة، مقاومة الكسل الفكري، وتفعيل ملكة النقد، والسعي نحو فضاء دنيوي خالص، ومحاربة الكليشيهات اللفظية الجاهزة، والاستعداد المعرفي لعولمةٍ ما زالت خاضعة لبراديغم الإمبريالية، حتى نستطيع أن نبشر بعالم إنساني جديد. ويجب ألا أن ننسى أن آخر مقال كتبه سعيد كان بعنوان «الإنسية آخر قلعة أمام البربرية»[٥٦].

على هذا الدرب، الذي أردنا من خلاله تبيان طبيعة التعالق بين إدوارد سعيد والتفكر الفلسفي، تأكد لنا أن سعيد يكون بالفعل قد انخرط في حوار جدّي مع الفلسفة، وأقام فيها بحسب نصيحة هايدغر، ونشّط آليّة السؤال الفلسفي، ودخل في عراك معرفيّ مع المفاهيم بحسبانها بيت الفكر، ثم اجتهد في فكّ الارتباط بينها وبين محاضنها الأصلية. لذلك، يمكن أن نتحدّث عن مفكّر يشتغل بتقنية عالية ودربة متمكنة من المنتوج الفلسفي الغربي المعاصر.

(56) *Le Monde diplomatique* (Septembre 2003).

محمد الداهي*

حدود التخييلي والتاريخي في تجربة جرجي زيدان الروائية

حقيق بنا الاعتراف بأن جرجي زيدان هو واضع حجر الأساس والممثل الركيز للرواية التاريخية، وهذا بحكم العدد الكبير والاستثنائي من الروايات التي أصدرها ضمن هذا المنحى الأدبي، وكذا الانفتاح على ما أثاره من أطروحات تاريخية تعالج تاريخ الإسلام من العصر الجاهلي إلى حدود العصر الحديث. استطاعت هذه المؤلفات بغزارتها، وهي التي نشرها ضمن «سلسلة روايات تاريخ الإسلام»، أن تحظى، أكثر من مؤلفاته الأخرى، بطبعات متعددة، نظرًا إلى إقبال القراء، من مختلف الأزمنة والأقطار، على اقتنائها وقراءتها وتداولها فيما بينهم.

تقديم

يُعتبر جرجي زيدان «المؤسس الحقيقي والممثِّل الرئيس للرواية التاريخية»[1]، بحكم العدد الهائل من الروايات التي أصدرها ضمن هذا الصنف الأدبي، وبالنظر إلى ما أثاره من قضايا تاريخية حاسمة ومتشعبة تغطي تاريخ الإسلام من العصر الجاهلي إلى حدود العصر الحديث. استطاعت هذه المؤلفات، التي نشرها ضمن «سلسلة روايات تاريخ الإسلام»، أن تحظى، أكثر من مؤلفاته الأخرى، بطبعات متعددة نظرًا إلى إقبال القراء، من مختلف الأزمنة والأقطار، على اقتنائها وقراءتها وتداولها في ما بينهم.

صاحبت السلسلةَ منذ البداية حملةٌ مناوئة، لتكريس تصور مغلوط عن طبيعتها ووظيفتها، وإدراجها ضمن الآداب الهامشية (Les **para**littératures)[2]، بذريعة تواضع مستواها الفني

* أستاذ في جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

(١) إكناتي كراتشكوفسكي، **الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث ودراسات أخرى**، ترجمة عبد الرحيم العطاوي (الرباط: دار الكلام للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٣٥.

(٢) تفيد السابقة para بما يعني: ضد ومخالف و حول وبجانب. ويعنى بها في السياق: «ما يوجد على هامش الأدب المعترف به». انظر: Alain Michel Boyer, *Les Paralittératures*, 128. Série lettres (Paris: A. Colin, DL 2008), p. 14.

ومراهنتها على تعليم القراء وترفيههم وإسداء النصح والموعظة لهم. و«من المؤسف أن نلاحظ أن هذه الروايات لم تثر أي نقد جاد لا من الوجهة التاريخية ولا من الوجهة الأدبية الصرفة، ولكن ظروف تطور الأدب العربي ما زالت كما هي عليه ريثما تتغير مستقبلًا»[٣]، وهذا ما يتطلب إعادة قراءة روايات زيدان في ضوء معايير جديدة، لفهم كيف يتفاعل فيها السِّجلان التخييلي والروائي وكيف يتقاطعان.

كان زيدان يعي أن ما يكتبه تخييل وليس تاريخًا، وهو ما جعله غير مجبر على نقل الأحداث التاريخية بحذافيرها. وبمقتضى ذلك، أضحت رواياته تحيل إلى داخلها أكثر من خارجها؛ «فالتخييل، محيلًا إلى ذاته، يخلق من تلقاء ذاته العالم الذي يحيل إليه»[٤].

يستحسن، في هذا السياق، أن تُقرأ روايات زيدان في شموليتها، لاستيعاب مقوماتها الشعرية، واستنتاج قوانينها الداخلية والبنائية، وبيان بُعدها الحداثي الذي يتجلى في قدرتها على الصمود أكثر من الروايات التاريخية التي صدرت في الفترة الزمنية نفسها. ويتمثل، أيضًا، في اعتمادها استراتجيات نصية خولت لها الرواج والاستمرارية المنشودين، وأسعفتها في إعادة تمثيل الواقع والتاريخ بطريقة تخييلية. وفي هذا السياق، سنختار رواية واحدة[٥] لإثارة جملة من الأسئلة التي تهم كينونتها النصية وشعريتها بالاحتكام إلى ملاءمة الحدث أو عدم ملاءمته، ضمن السياق الجديد الذي يحتضنه ويؤطره، بدلًا من إخضاعه لمنطق الخطأ أو الصواب. وما سنتوصل إليه من نتائج يمكن أن يعمم على الروايات الأخرى، مع مراعاة خصوصياتها.

أيديولوجية التعبير الميهمنة

يندرج اسم زيدان ضمن كوكبة من المهاجرين الشوام (أحمد فارس الشدياق، سليم النقاش، يعقوب صروف، أديب إسحاق، فرح أنطون، لبيبة هاشم، نجيب سليمان الحداد، زينب فواز... وغيرهم) الذين كان لهم دور كبير في نقل الأجناس الأدبية الحديثة واستنباتها في التربة العربية بحكم انفتاحهم على الثقافة الغربية وإتقانهم لغات الأجنبية. وممّا حفزهم على التفاعل إيجابًا مع الجنس الروائي تأليفًا وترجمة واقتباسًا، قدرةُ بُناه على مواكبة التحولات الاجتماعية العميقة التواقة إلى الخلاص من جميع أشكال العسف والتعصب والتمييز الطائفي والاعتقادي، واستيعاب ما في الحياة من كلية خفية، وإعادة تشييدها تطلعًا إلى استرجاع تناغمها الداخلي[٦].

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(4) Dorrit Cohn, *Le Propre de la fiction*, trad. de l'anglais, Etats-Unis, par Claude Hary-Schaeffer, poétique (Paris: Editions du Seuil, 2001), p. 29.

(٥) جرجي زيدان، **فتاة القيروان**، روايات تاريخ الإسلام (القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٥).

(٦) إن الملحمة - بوصفها كلية الحياة التي بلغت مبلغ التمام والكمال - تتميز من الرواية باعتبارها بحثًا عن القيم الأصلية ومشروعًا لاكتشاف ما في الحياة من كلية خفية، وهي تحن إلى العصر الملحمي حيث التناسب الكامل بين أفعال الروح ومطالبها. انظر: جورج لوكاش، **نظرية الرواية**، ترجمة الحسين سحبان (الرباط: منشورات التل، ١٩٨٨)، ص ٢٥ و٥٦.

أضحى هذا الجنس المستحدث، بالنسبة إلى هؤلاء، طليعة إبداعية، لكونه «يدعم قيم المجتمع المدني التي وجدوا فيها أخلاقهم، كما وجدوا فيها من حيث هي جنس أدبي له خصائصه المائزة وسيلة لإنطاق المسكوت عنه من خطابهم المقموع، وفي الوقت نفسه أداة إبداعية لنقد أو نقض ما يحول بينهم وبين الإسهام في تحقيق عالم المساواة والحرية»(٧).

كان لزيدان الفضل في ترسيخ بنيان الجنس الروائي في العالم العربي، وخاصة الصنف الموسوم بالرواية التاريخية. وقد كرس له ما يربو على ثلاث وعشرين سنة من عمره ، وهو ما أثمر إصدار اثنتين وعشرين رواية متسلسلة منذ العصر الجاهلي (رواية **فتاة غسان**) إلى العصر الحديث (**الانقلاب العثماني**) . وعلى الرغم من المجهود الذي بذله، ظلت أعماله مقحمة ضمن الآداب الهامشية التي تحظى برواج ومقروئية واسعين في أوساط الفئات الاجتماعية العريضة، لكنها تعاني تقصير النقاد في ما يخص إبراز هويتها الأدبية وخاصيتها الفنية.

ربما تكون نظرة المثقفين في منتصف القرن التاسع عشر، عمومًا، مبررةً بالنظر إلى هيمنة الثقافة التقليدية التي كانت تحتقر الرواية، وتعتبرها وليدًا غير شرعي، ووسيلة لترويج الرذيلة وصرف الناس عن مطالعة الكتب المفيدة والقيام بواجباتهم الدينية(٨). في موازاة ذلك، دافعت ثلة من المثقفين ذوي الميول الليبرالية والحداثية عن الرواية باعتبارها جنسًا جديدًا يسعف، بحكم طبيعته ووظيفته، في رد الاعتبار إلى الأصوات المقموعة، ومناهضة اللغة الأحادية والأيديولوجية المهيمنة، ومقاومة السلطة المستبدة. ورغم حصول طفرات نوعية في الثقافة العربية، ما فتئ النقاد، في تعاملهم مع روايات زيدان، يكرسون على وجه العموم ما يصطلح عليه جون ريكاردو بأيديولوجية التعبير المهيمنة(٩)، وهو ما نجم عنه عدم الاكتراث لطبيعة النص الروائي والتركيز على وظيفته الأخلاقية، ورسّخ أفكارًا ومعايير مسبقة عنه، وساهم في إبعاده من مجال الآداب الجميلة (Belles lettres).

يمكن، في هذا الصدد، أن نستأنس ببعض الآراء التي بقدر ما أدت دورًا إيجابيًا في بيان المهمة التي اضطلع بها زيدان، صحبة لفيف من الرواد، في ترسيخ الجنس الروائي العربي، كان لها أثر سلبي في ترويج أفكار مسبقة عن عوالمه التخييلية.

ـ أفرد محمد يوسف نجم فصلًا(١٠) لإبراز ما أثارته روايات زيدان من جدل ونقاش حول صحة أحداثها ودقتها، وبيان مكامن ضعفها وقصورها بسبب ميل صاحبها إلى تعليم التاريخ وتعميم معرفته. وفي ما يلي بعض الملاحظات التي استأثرت باهتمامه:

(٧) جابر عصفور، **الرواية والاستنارة**، كتاب دبي الثقافية؛ ٥٥ (دبي: مجلة دبي الثقافية، ٢٠١١)، ص ١٧٨.

(٨) نذكر من المثقفين الذين هاجموا الرواية لكونها مفسدة للذوق ووسيلة لنشر الرذيلة وفنًا مبتذلًا يصرف القراء عن قراءة الكتب المفيدة: مصطفى صادق الرافعي وفتحي زغلول والأب أميدي لوريول اليسوعي.

(٩) أو الأيديولوجيا المهيمنة للتعبير والتمثيل، ويقصد بها ترويج الثقافة لمفاهيم وتمايزات تصبح ـ مع مرور الزمن ـ كما لو كانت حقائق ثابتة وحجبًا داكنة تحول دون فهم الظاهرة من جديد. انظر: Jean Ricardou, «Ecrire en classe,» *Pratique*, no. 20 (Juin 1978), p. 24.

(١٠) محمد يوسف نجم، **القصة في الأدب العربي الحديث، ١٨٧٠ ـ ١٩١٤**، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٦)، ص ١٧٦ ـ ٢٠٧.

• يُكثر زيدان من الوعظ والإرشاد لخدمة الغاية الثقافية التي كان يتوخى بلوغها. وهي تكمن أساسًا في تلقين المعارف التاريخية لعموم القراء وحفْزهم على الاستزادة منه. وكان مما ترتب على الجانب التعليمي انقطاع الخيط السردي والقصصي، وعدم العناية بالجوانب الفنية.

• إن اهتمام زيدان بكثرة التفصيلات أدى إلى إضعاف العمل القصصي وشل حركة الحياة الإنسانية ونضوب الخيال، وثبات الشخصيات وسطحيتها، وتهلهل الصنعة. وبذا «تخرج من بين يديه قطعة جافة من الأدب الموضوعي حظها من الحياة قليل. ولو تصفحت قصصه جميعًا لما صعب عليك أن تجد الأمثلة الكثيرة التي تدعم ما نذهب إليه في هذا الشأن»[١١].

• لم يعتمد زيدان على العنصر الغيبي كما كان يفعل والتر سكوت. وهو يختلف عن ألكسندر دوما الأب في شدة تقيده بالحوادث التاريخية والالتزام بها كما هي، في حين كان دومًا يتساهل في سرد الوقائع التاريخية لبواعث وغايات فنية.

• يتضح في كل ما عرضه محمد يوسف نجم عن تجربة زيدان الروائية أنه تقصد التركيز خصوصًا على مواطن القصور والضعف: «ضعف العمل القصصي»؛ «قطعة جافة من الأدب الموضوعي»؛ «ضعف الحاسة الفنية»؛ «الصنعة المهلهلة»؛ «ضعف الخيال»؛ «ضعف جانب الإبداع في القصة»؛ «وحدة التأثير مفقودة»؛ «النسج مخلخل ومفكك»... إلخ. ولا يكمن الضعف في طريقة تمثيل زيدان للأحداث التاريخية وإنما يمس الجوانب كلها، بما فيها الشخصيات والوصف والأسلوب، وهو ما يُعَدّ عيبًا فنيًا يتطير منه القارئ الذي يتطلع إلى القيم الأدبية ويحرص على المتعة الفنية. إن عمل زيدان، في نظر محمد يوسف نجم، قطعة جافة ومهلهلة وهزيلة، تنعدم فيها سمات الفن القصصي بسبب الاعتماد على الأسلوب الصحافي الساذج البسيط، والاهتمام بالحقائق أكثر من الخيال، وتقطيع السياق بالإكثار من الوعظ، وعدم إطلاق العنان للخيال بهدف استحضار الحلقات التاريخية المفقودة ومنح الشخصيات أدوارًا ووظائف جديدة ومتخيلة.

ـ صنّف عبد المحسن طه بدر روايات زيدان ضمن التيار الذي جمع بين التعليم والتسلية، وشبّه ما قام به في ميدان الرواية بما حاوله خليل مطران في ميدان الشعر: «حاول التوفيق بين متطلبات البيئة من ناحية وبين تأثره بالشكل الروائي الغربي من ناحية ثانية»[١٢]. وكان له الفضل في ظهور لون آخر من الرواية التعليمية يختلف عن سابقه في كونه يعتني بالجانب القصصي بقدر عنايته بالجانب التعليمي، وإن كان ما زال يعتبر العنصر القصصي خادمًا للجانب التعليمي، في حين كان التيار السابق «تعليميًا خالصًا، وكان العنصر الروائي فيه على الهامش إلى حد كبير»[١٣]. ويرجع الفضل في ميل زيدان إلى الرواية التاريخية إلى سْكوت الذي يُعتبر رائد هذا النوع من الرواية، وهو الذي أوحى لزيدان بكتابة

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٢) عبد المحسن طه بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ١٨٧٠ ـ ١٩٣٨**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٣٢، ط ٣ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ٩٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٥

سلسلته في التاريخ العربي. ومما يؤكد هذا الفرض أن زيدان زار إنكلترا سنة ١٨٦٦، وباشر كتابة رواياته التاريخية سنة ١٨٨٩. وكان مطّلعًا أيضًا على ما كتبه ألكسندر دوما الأب في هذا المجال ، وواعيًا بما يميزه منه وممن اقتفوا أثره، «فهو يرى أنهم يجعلون التاريخ خادمًا للفن، أمّا هو فيجعل الفن خادمًا للتاريخ»[١٤].

يمكن أن نجمل موقف بدر من روايات زيدان في النقاط الآتية:

• كان زيدان - في نظره - يراهن على جذب اهتمام أنصاف المثقفين، سعيًا إلى تعليمهم التاريخ بالوسيلة الفنية التي تروقهم، وهذا ما جعله يولي أهمية للمسعييْن التعليمي (تلقين القراء معارف عالمة مستوحاة من السجل التاريخي) والترفيهي (الحرص على إرضاء رغبات القراء وتوقعاتهم وأذواقهم).

• يفتقر زيدان إلى الإحساس القومي في إعادة تمثيل التاريخ والثقافة العربيين. وبمقتضى ذلك، يتوقف، على وجه الخصوص، عند الفترات المضطربة التي تبين جشع الخلفاء وانتهازيتهم، وتضحيتهم في سبيل الملْك بأقرب الناس إليهم، ويضفي هالة مثالية على الأديرة والرهبنة، ويتحاشى استحضار الفترات المشرقة الخاصة بأمجاد العرب وبطولاتهم.

• كان زيدان معلمًا للتاريخ بحكم عنايته بالحقيقة التاريخية أكثر من اهتمامه بالعناصر الروائية والتخييلية. وقد حرص - في المقام الأول - على الدقة التاريخية لترغيب القراء في مطالعة التاريخ، وتعرُّف ما يجهلونه عن ماضيهم واستخلاص العبَر المناسبة منه.

- يدعم جابر عصفور المنحى العام الذي سار فيه عبد المحسن طه بدر، مبرزًا مدى حرص روايات زيدان على التوفيق بين الجانبين التعليمي والترفيهي. وقد لجأ مجايلو زيدان، وخاصة الشوام منهم، إلى الرواية «بوصفها النوع الأدبي الأقدر على تجسيد الوعي المديني من ناحية، والأكثر تأثيرًا في إشاعة أفكار الاستنارة والتمثيل على قضاياها من ناحية مقابلة»[١٥]. كانت الرواية، في مخاض المشروع النهضوي، وسيلة للتثقيف العام بنشر أفكار جديدة ومعارف عالمة، وأداة من أدوات الاستنارة لإحداث تغيرات جوهرية في البنى الاجتماعية والثقافية والعمرانية.

ويرى عصفور، في هذا الصدد، أن العلاقات الوظيفية التي ربطت روايات النهضة بالقارئ كانت تنطوي على جانبين متلاحمين، وإن تفاوتت تجليات كل واحد منهما في هذه الرواية أو تلك. **أولهما** جانب معرفي يتصل بالمعارف التي يتوخى الروائي إيصالها إلى القارئ، وهي، عمومًا، تهم ما تعرفه المدن الصاعدة من تطورات ذات صلة بالتحديث الفكري والتمدن العمراني. **وثانيهما** جانب أخلاقي يتفاعل إيجابًا مع الجانب المعرفي، فلا معنى لمعرفة محدثة من دون أخلاق تماثلها، وهو ما يحتم

(١٤) المصدر نفسه ص ٩٥.
(١٥) عصفور، **الرواية والاستنارة**، ص ٣٦١.

على سيرورة التمدن أن تكون مصحوبة بأنماط جديدة من السلوكات والقيم، وبصيغ مغايرة في التفاعل مع العالم الخارجي وتدبير شؤونه.

وممّا ركز عليه عصفور في تقييم تجربة زيدان الروائية، نذكر ما يلي:

• كان ـ في رواياته ـ يجمع بين مشروعه الإبداعي والفكري، تطلعًا إلى التوفيق بين المتعة والتعليم. وقد حرص على نقل الوقائع التاريخية بأمانة لأهداف تعليمية صرف، واضطر، في الآن نفسه، إلى التوسع في وصف العادات والتقاليد ونسج قصص غرامية بغية تشويق القارئ، وحفزه على إتمام الرواية، وهو ما سبق لزيدان أن أكده في تقديم روايته **الحجاج بن يوسف الثقفي**.

• لم تفارق النزعة الأخلاقية القراءة التاريخية التي قام بها زيدان لتاريخ التمدن الإسلامي، ولم تزده هذه النزعة، مع مر السنين، إلا صمودًا للدفاع عن جدوى الرواية، ومُحاجَّة من حاربوها بذريعة الدين وإفساد الأخلاق. ولم يثنه الهجوم الذي تعرض له عن أداء رسالته في إبراز قيم التسامح التي رافقت عصور ازدهار التمدن الإسلامي. كانت هذه الخلفية حاضرة بقوة في أعماله للإجابة عن سؤال المرحلة الذي يخص وضع المسيحيين في العالم العربي، وسعيهم إلى تأكيد هويتهم الثقافية في مجتمع يؤمن بالتعدد والاختلاف، ويقر بتكافؤ فرص المواطنين على أساس مؤهلاتهم الشخصية وليس على أسس عرقية أو دينية أو طائفية.

• أتاح المناخ الثقافي في مصر للأقليات المسيحية هامشًا رحبًا للدخول في معارك مع المحافظين من أجل تأكيد قيم المجتمع المدني، ومساءلة التاريخ الإسلامي، ومقاومة المحرمات الاجتماعية والاعتقادية. فتح هذا الجو الثقافي لزيدان آفاقًا لمواصلة مشروعه الروائي الذي راهن ـ من خلاله ـ على إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي روائيًا «من منظور يؤكد معاني التسامح الملازم لتفاعل الأجناس والأعراف وحوار الثقافات»[١٦].

ـ يشيد عبد الله إبراهيم أيضًا بقدرة زيدان، في مدة وجيزة، على إصدار كم هائل من الروايات، بدأها بـ **المملوك الشارد** سنة ١٨٩١، وختمها بـ **شجرة الدر** في سنة وفاته (١٩١٤). وتزامنت تاريخياته مع حقبة تاريخية عرفت ازدهار تأليف الروايات التاريخية وتعريبها واقتباسها. ومما استهدفه زيدان في مشروعه الروائي «إعادة تفريغ التاريخ العربي ـ الإسلامي من مظانه الكبرى وتقديمه مبسطًا ومتتاليًا»[١٧]. ولشد انتباه القارئ وتشويقه، كان يختلق قصة غرامية كمن يتبل الطعام بالملح لاستجلاب النكهة المنشودة.

يمكن أن نجمل، في ما يأتي، أهم القضايا التي أثارها إبراهيم في تقديم تجربة زيدان التي تندرج ، ضمن محاولات أخرى، في إطار استنبات بذور الرواية في التربة العربية:

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٧) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٣)، ج ١، ص ٢٥٣.

• التبست الفروق في ذهن زيدان بين التاريخ باعتباره وثيقة والسرد بوصفه تخييلًا، وهو ما جعل الأحداث تنساب في سياق غير سياقها. وعوض أن تكون مرجعًا، كما أراده زيدان، أضحت مصدرًا لبث المواعظ الاعتبارية المتعددة الأبعاد والأغراض.

• وجّه زيدان نقدًا إلى الرواية التاريخية الأجنبية التي جعلت التخييل (Fiction) الروائي حاكمًا على التاريخ لا هي حاكمة عليه كما فعل هو. وكان إن التزم بعرض أحداث تاريخية يضطر، حيثما كان لا يستطيع العثور على معطيات موثوق بها، إلى ابتداعها من مخيلته. وعلى هذا النحو، كانت «شخصياته تتحدر من مصدرين: الذاكرة التاريخية والمخيلة الإبداعية. ومثال النوع الأول شخصيات رواية (العباسة) ورواية (مسلم الخرساني) وبعض شخصيات (عذراء قريش). ومثال النوع الثاني بعض شخصيات رواية (الانقلاب العثماني) و (أسير المتمهدي) و (جهاد المحبين)»[١٨].

• ظل زيدان وفيًا للنسق الدلالي العام المشدود إلى الموروث السردي القديم الذي يقوم على الثنائيات المانوية من قبيل الخير والشر، الفضيلة والرذيلة؛ «فهو يضع شخصياته في منازعة أخلاقية أولية قوامها مناصرة الخير، ومعاداة الشر، ويفضلها على أساس الطبائع الثابتة، ولا يدخل تغييرًا يُذكر عليها إلى النهاية»[١٩].

• انتهت الرواية التاريخية في الأدب العربي بالسلسلة التاريخية التي دشنها زيدان، وظلت مدةً طويلة تحظى باهتمام القراء وتخاطب توقعاتهم. ونتيجة ظهور حاجات ثقافية وأخلاقية جديدة، انحسرت الظاهرة نفسها، ثم سرعان ما اتخذت منحى مغايرًا يصطلح عليه عبد الله إبراهيم بالتخيل التاريخي، ويعني به «المادة التاريخية المتشكلة بواسطة السرد، وقد انقطعت عن وظيفتها التوثيقية والوصفية، وأصبحت تؤدي وظيفة جمالية ورمزية، فالتخيل التاريخي لا يحيل على حقائق الماضي، ولا يقررها، ولا يروج لها، إنما يستوحيها بوصفها ركائز مفسرة لأحداثه، وهو نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المعزز بالخيال، والتاريخ المدعم بالوقائع، لكنه تركيب ثالث مختلف عنهما»[٢٠].

إن العينات الأربع كافية لإعطائنا صورة مجملة لطريقة تعامل النقاد، على اختلاف فرضياتهم ومشاربهم وتجاربهم، مع روايات زيدان.

فالمقاربات تتفق في تبيان الوظيفة الأخلاقية التي تقوم عليها روايات زيدان؛ فممّا حضه على كتابة الرواية تقديم المعطيات التاريخية في حلة مبسطة، سعيًا إلى تحبيب التاريخ إلى شريحة عريضة من القراء، وتنمية رصيدهم المعرفي والثقافي، وملء ثقوب الذاكرة الجماعية وفرجاتها. وبهذه الطريقة،

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(٢٠) عبد الله إبراهيم، **التخيل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١١)، ص ٥.

التي تزاوج بين الإمتاع والإقناع، ساهم زيدان في تقديم العظات والعبر المناسبة للقراء، بهدف تعزيز صلاتهم بجذورهم الثقافية وأصولهم التاريخية.

وقد توخى زيدان الفائدة الاجتماعية لاجتذاب القراء، على نحو ألكسندر دوما الأب، لنفض الغبار عن حقائق تاريخية طاولها النسيان. كانت العمدة في رواياته على التاريخ تفاديًا للتساهل في سرد وقائع بما يغالط القارئ ويوقعه في الضلال، وهو ما حفزه، في فترة شديدة الحساسية تجاه أي محاولة لإعادة قراءة التاريخ والنبش في سجلاته، على تمييز مشروعه مما كتبه الأجانب (وهو يقصد تحديدًا أعمال ألكسندر دوما الأب وسكوت). وهذا واضح في المقدمة التي صدّر بها روايته **الحجاج بن يوسف الثقفي**، ومنها نقتطف ما يلي: «وفيهم من جعل غرضه الأول تأليف الرواية، وإنما جاء بالحقائق التاريخية لإلباس الرواية ثوب الحقيقة، فجره ذلك إلى التساهل في سرد الحوادث التاريخية بما يضل القراء»[٢١].

لم يكن هدفه كتابة التاريخ وسرد وقائعه وتواريخه بأمانة ودقة بالغين، وإنما كتابة رواية مشوقة يستثمر فيها حذاقته وبراعته بـ «التوسع في الوصف»، و«تمثيل الوقائع التاريخية» و«بسط عادات الناس وأخلاقهم وآدابهم». وهو، في ذلك كله، لا يتوخى أن تكون الرواية التاريخية «حجة ثقة يرجع إليها في تحقيق الحوادث وتمحيص الحقائق». وهي إن كانت تاريخًا مدققًا يمكن الاعتماد عليه والوثوق به، فإنه لا يطلب «الثقة بها إلى هذا الحد».

من خلال هذه الشذرات[٢٢] يتضح أن زيدان كان واعيًا بالفروق بين تدوين التاريخ وكتابة الرواية، ومدركًا ما تتيحه الرواية من حرية لتمثيل الوقائع التاريخية من دون التساهل في سردها وقلب حقائقها، بما يضل القراء ويُحدث البلبلة في أذهانهم. وممّا أسعفه في التغلب على كثرة المصاعب التي اعترضته أنه مؤرخ ملم بتاريخ العرب والغرب، وحريص على التحري في المعلومات من مظانها. كما أنه روائي واع باللعبة الروائية ومزالقها بما تثيره من مفارقات وقضايا يصعب ضبطها والتحكم فيها نظرًا إلى حساسية المرحلة التي نشأت فيها الرواية العربية.

أشاد النقاد الثلاثة، على نحو متفاوت، بأسلوب زيدان، لكنهم أخذوا عليه أدلجة الذاكرة وتحوير محتوياتها وتطويعها، وإيلاء الأهمية للحقيقة التاريخية على حساب العناصر الروائية، والافتقار إلى الإحساس القومي المتحمس الرامي إلى إحياء الماضي، والعناية بتقديم العجيب والغريب من الأحداث لإرضاء القراء، وتشابه العقد ومصائر الشخصيات في نسق دائري مغلق في البناء والدلالة، ووضع الشخصيات في منازعة أخلاقية قوامها مناصرة الحق ومناهضة الشر. ونستثني، في ما يخص أدلجة الذاكرة، جابر عصفور الذي ركز على قيم التسامح في روايات زيدان، والتي تجد تعليلها بما

(٢١) جرجي زيدان، **الحجاج بن يوسف الثقفي** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٠). وقد اعتمد عبد المحسن طه بدر وعبد الله إبراهيم على مقدمة الرواية.

(٢٢) وهي مستمدة من المقدمة التي صدر بها زيدان رواية **الحجاج بن يوسف الثقفي**، ومن: **الهلال** (أيار/مايو ١٨٩٩)، ص ٤٢٩.

كانت تعيشه الأقلية المسيحية في مصر وتعانيه من كل أشكال التزمت والانغلاق والتعصب، وهو ما حضها على التكتل والتآزر من أجل تحرير الثقافة العربية من سطوة الاتباع والجمود والنظرة الأحادية، وتكريس لوازم النزعة المدنية التي لا تميز بين البشر على أسس عرقية ودينية، وإنما على ما يتوفرون عليه من كفاءات مهنية وطاقات إبداعية.

إن مثل هذه الأحكام لمتفرقة بصيغ متقاربة في مراجع أخرى، وهي ـ عمومًا ـ تحتكم إلى التمييز القائم والمتداول بين الرواية الفنية التي ظهرت مع **زينب** سنة ١٩١٢ كمحاولة يستحي منها صاحبها(٢٣) والرواية غير الفنية التي تعتني، في المقام الأول، بالتسلية والترفيه لإرضاء فضول القراء. ويعتبر النقاد هذا النوع من الرواية أبسط أنواعها وأكثرها بدائية وسذاجة(٢٤)، بل إن منهم من يرفض اعتبارها رواية فنية على الإطلاق(٢٥).

من اللانص (Non texte) إلى النص

صاحب أيديولوجيةَ التعبير المهيمنة تشويشَ أحدث اختلالًا في نظام البنية والخبر(٢٦)، وأدى ، مع مر السنين، إلى طمس العمل(٢٧). ومن وظائف الثقافة إزاحة التشويش بإقامة تواصل فعال مع الآخرين والمحيط. ومن آثار التشويش على روايات زيدان ترويج انطباعات ومواقف مسكوكة حولها، وهو ما حال دون فهمها على حقيقتها وسجيتها، وساهم في الاستخفاف بقيمتها الفنية. ويمكن، في ما يأتي، أن نذكر بعض المعايير التي تحكمت في تهميش روايات زيدان وإدراجها ضمن الآداب الهامشية التي تحظى بشعبية كبيرة، في حين أنها تُنعت بأنها تفتقر إلى المواصفات الفنية المنشودة.

لم تظهر الرواية مع **زينب** لمحمد حسين هيكل، كما ألحت الكتابات التي كانت دعمت وزكت ما كتبه يحيى حقي في **فجر القصة المصرية** (١٩٦٠)(٢٨)، وإنما امتدت إلى فترة سابقة تضاربت فيها الآراء بشأن تحديد النص الروائي الأسبق. ويرجح، في هذا الصدد، أن تكون بداية الرواية على يد خليل الخوري الذي نشر روايته **وي. إذن لستُ بإفرنجي** مسلسلة في جريدة **حديقة الأخبار**، ثم طبعها في كتاب في سنة ١٨٦٠ بعد أن ألحق بها بعض التغييرات التي لم تؤثر في البناء العام للرواية. وبعد

(٢٣) ـ نشره محمد حسين هيكل رواية **زينب** متسلسلة سنة ١٩١٢، وطبعها سنة ١٩١٤ على اعتبار أنها « مناظر وأخلاق ريفية» بقلم « مصري فلاح». ولم يجرؤ على ذكر اسمه على غرة غلاف الرواية إلا في سنة ١٩٢٩.

(٢٤) بدر، ص ١٠٣.

(٢٥) إدوارد مورجن فورستر، **مظاهر الرواية**، نقلًا عن: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٦) استعار يوري لوتمان مفهوم «التشويش» من نظرية التواصل، أي ما يؤدي إلى إعاقة التواصل السليم بين المتحاورين. انظر: Iouri Lotman, *La Structure du texte artistique*, traduit du russe par Anne Fournier [et al.]; sous la direction d'Henri Meschonnic, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1973), p. 124.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢٨) يقول يحيى حقي في هذا الصدد: «من حسن الحظ أن القصة الأولى في أدبنا الحديث قد ولدت على هيئة ناضجة جميلة، فأثبتت لنفسها أولًا حقها في الوجود والبقاء، واستحقت ثانيًا: شرف مكانة الأم في المدد منها والانتساب إليها، وإلا أين كنا نداري وجوهنا لو التفت القماط على خلقة دميمة مشوهة»، انظر: يحيى حقي، **فجر القصة المصرية: مع ست دراسات اخرى عن نفس المرحلة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٤١.

أن توافرت الشروط المناسبة (صعود الطبقة الحديثة، المثاقفة، الترجمة، الصحافة، التطور العمراني)، ساهم المثقفون الشوام، ومن ضمنهم زيدان، في ترويج الشكل الروائي بوصفه أداة للاستنارة والاستنهاض من جهة، ووسيلة لاستنطاق مكنون الذات وحفزها على التحرر من براثن التقليد والاتباع من جهة أخرى. وفي موازاة تأريخ الرواية العربية، كُرّست أيديولوجية التعبير المهيمنة ورُوّج لها، الأمر الذي عمّق الهوة بين الرواية الفنية ورواية التسلية والتعليم، وسدد سهام النقد اللاذع على تجارب روائية معينة لبواعث دينية وقومية وأيديولوجية. ومن نتائج ذلك السلبية أن كثيرًا من التجارب الروائية لم تستوف حقها من المتابعة والمساءلة والتحليل، ولم يجر التوسع في إبراز دورها الثقافي والفني الذي اضطلعت به في خضم الاستنارة التي شملت مختلف مناحي الحياة ومرافقها.

ـ أُبعد صنف من الروايات من خانة الفن الحق الذي هو تعبير وخيال ولغة[٢٩]، وأُدرج ضمن الفن الزائف الذي هو صنعة خالية من الانفعالات الصادقة: «ولا هدف لهذه الصنعة سوى معاني التعليم المتضمنة في دلالات التمثيل بالإضافة إلى معاني الترفيه»[٣٠]. وقد استبعد كثير من النصوص الروائية من خانة الفن بدعوى أنها مختلطة بكثير من الشوائب التي تفسد على الناس ذوقهم وحكمهم ومتعتهم، وبالنظر إلى كونها، أيضًا، تستهدف المنفعة لتحقيق وظيفة الترفيه والتثقيف والتعليم.

ـ وقع الاختلاف بين من يزعم أن الرواية جنس وافد اكتملت شروطه مع رواية **زينب** ومن يحاول دحض هذا الطرح، معتبرًا أن الرواية نبتة عربية ظهرت قبل الاحتكاك بالحضارة الغربية. وفي كلتا الحالين، يمكن اعتبار أن نقطة الانطلاق هي «الصدمة الثقافية الغربية» لتبرير بداية الرواية العربية، إمّا استجابة لإكراهات الخروج من النفق المظلم إلى مشارف العصر الحديث، وإمّا تحسرًا على إجهاض المعمر لنهضة عربية تعتمد أساسًا على إمكانياتها الثقافية ومقوماتها الذاتية.

وكثيرًا ما تفضي النظرة الجوانية المنكمشة على ذاتها إلى إغفال عوامل المثاقفة التي فتحت أعين العرب على ما يحدث في الغرب من تطورات وطفرات على جميع الأصعدة، وحفزتهم على استلهام العبر المناسبة لتصحيح مكامن التأخر التاريخي والسعي للحاق بالدول المتقدمة. وبفضل المثاقفة (عن طريق الترجمة والتعريب والاقتباس والصحف والسفر إلى الديار الأوروبية)، اطلع العرب على الأجناس الأدبية الجديدة (وفي مقدمتها الرواية)، وارتأوا، لراهنيتها وحداثتها، استنباتها في التربة العربية وتطويع بناها بالنظر إلى مؤهلات كل واحد منهم وأغراضه.

أدرك زيدان، أسوة بمثقفين عرب آخرين، مدى ملاءمة الشكل الجديد في التقاط تفصيلات اليومي، وإعادة تمثيل الموروث السردي والمدونة التاريخية، وهو ما دعمته عوامل ثقافية وتاريخية وحضارية، وبوأته المكانة المستحقة ليكون أداة من أدوات التحديث والاستنارة، ووسيلة لمقاومة جميع أشكال

(٢٩) استلهم جابر عصفور مفهومي الفن الحق والفن الزائف من كتاب **مبادئ الفن** لألفن روبين كولنغوود، انظر: «ابتداء زمن الرواية: ملاحظات منهجية»، انظر: محمد برادة [وآخرون]، **الرواية العربية.. ممكنات السرد: ندوة مهرجان القرين الثقافي الحادي عشر**، عالم المعرفة؛ ٣٥٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ١٥١.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

التقليد والمحاكاة. وفي المقابل، التزم روائيون آخرون في أعمالهم بمحاكاة المقامة القديمة والضرب على منوالها، «الأمر الذي جعلهم خارج سياق لحظة التولد الأساسية. وذلك من حيث انتسابهم الأدبي إلى زمن قديم انقضى. زمن ظل وعيهم الاجتماعي أسيرًا له. ولذلك سرعان ما طوى النسيان ما كتبوه، ولم يترك علامة في ابتداء زمن الرواية العربية، فما كتبوه ظل جامدًا في مداره المغلق المحصور في قطب الموروث وحده»[٣١].

ـ دعمت أيديولوجية التعبير المهيمنة لدى القراء العرب فكرة مفادها أن روايات زيدان تزيف تاريخ العرب وتشوهه، وهذا ما حض على إبعادها من البرامج التعليمية والجامعية خشية أن تفسد عقول الناشئة وتلقنهم معطيات مغلوطة. وحين يختار الطالب عينة من روايات زيدان فهو يهتم، في المقام الأول، بما تتضمنه من تمييع للقيم والمثل، ومن تزييف للحقائق والمعطيات، لذا يتحفز أكثر على إزالة الشبهات التي علقت بتاريخ الأمة العربية، وتصحيح كثير من المعطيات المزيفة، وردّ الاعتبار إلى الأسلاف تنويهًا بجهودهم ومنجزاتهم، وتأهيلًا لمكانتهم التاريخية[٣٢].

تعرضت روايات زيدان لكثير من النقد بدعوى أنها تلقن شباب الأمة العربية سمومًا حقيقية عن طريق قصص غرامية مشوقة ومثيرة. وقد ألّف في هذا السياق شوقي أبو خليل كتابًا عن روايات زيدان[٣٣] لبيان مساوئها ومثالبها في التحامل على العرب وتحقيرهم، وإلحاق أضرار وجروح رمزية بماضيهم، وتشويه صورهم وترويج أكاذيب عنهم: «إن الغاية التي توخاها زيدان هي تحقير الأمة العربية، وإبداء مساوئها، وتمييع تاريخها وتفسيره جنسيًا فرويديًا، ولكنه لما كان يخاف ثورة الفتنة، غيّر من مجرى القول، ولبس الباطل بالحق، فما ترك سيئة إلا وعزاها للعرب، أمويين وعباسيين، وما خلّى حسنة إلا وابتزها منهم، وكل ذنبهم عرب على صرافتهم»[٣٤].

بما أن هذه الروايات أساءت إلى سمعة الأمة العربية على نطاق واسع (بترجمتها إلى الفارسية والتركية والأذرية والهندستانية..)، فهي، في نظر شوقي أبو خليل ومن سار على هداه، تحتاج إلى إبراز خطورة رسالتها التي تقوم على الدس والافتراء والتشويه، وبيان خبث طوية صاحبها. وهذا ما حرض شوقي على تصيد هفوات زيدان وسقطاته، والنبش في سيرته، والتنبيه إلى قلبه للحقائق وتزييفها، وتشويه المسلمين وإظهارهم في أبشع المراتب؛ فزيدان، في نظره، لم يكن بريئًا في ما حكاه، بل كان يتعمد فيه «التخريب والكذب لأجل تحقير العرب، عن سوء قصد، لا عن جهل، فلا ينقص جرجي العلم بعد أن أوهم قراءه أنه عاد إلى مصادر ومراجع عربية.. لكنه تعمد

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٣٢) نذكر على سبيل المثال: هويدا محمد الريح الملك، «جورجي زيدان وروايات تاريخ الإسلام: دراسة تحليلية،» (بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية، جامعة الخرطوم، نيسان ٢٠١٠). استخلصت الطالبة أن روايات زيدان تأثرت بالنظرة الغربية التي تفتقر إلى الروح العلمية، وتغض الطرف عن أمجاد المسلمين، وسلطت الضوء على مواقفهم السلبية بهدف الحط من قدرهم وصرف الأنظار عن حضارتهم.
(٣٣) ـ شوقي أبو خليل، **جرجي زيدان في الميزان**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١).
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

التحريف، وتعمد الدس والتشويه، وتعمد فساد الاستنباط مع الطعن المدروس.. لعمالته الأجنبية، ولتعصبه الديني»[٣٥].

ـ لا يمكن النص أن يؤدي وظيفته الاجتماعية إلا بفضل تواصل جمالي.. إن النص المتعامل معه لوحده في منأى عن السياق الثقافي (أي سياق تؤطره شفرات ثقافية) هو شبيه بشاهدة مكتوبة بلغة غير مفهومة[٣٦]. إن أراد الكاتب أن يشتغل نصه بطريقة سلسة، عليه أن ينتقي الاستراتجيا (إمكانية من إمكانيات تنظيم النص) التي تكون مستجيبة لتراتبية من الشفرات الثقافية. وفي هذا السياق، يُطرح سؤال يتعلق بالتمييز بين نص فني وآخر غير فني. إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى مجهود مستقل، وهو ما يفضي إلى سؤال آخر يمكن أن يجيب عن الإشكال المطروح مؤقتًا: «في أي حال يكون فعْل التواصل الفني ممكنا؟»[٣٧]. ويستعرض يوري لوتمان في هذا الصدد أربع إمكانيات[٣٨] سعيًا إلى الإجابة عن السؤال من جوانب وزوايا متعددة:

- يبدع الكاتب النص بوصفه نصًا فنيًا، ويتلقاه القارئ ـ في المقابل ـ بالطريقة نفسها.
- لا يبدع الكاتب النص كما لو كان عملًا فنيًا، في حين يتعامل معه القارئ من منظور جمالي (على نحو التعامل المعاصر مع النصوص المقدسة والتاريخية للآداب القديمة والقروسطية).
- يبدع الكاتب نصًا فنيًا لكن القارئ غير مؤهل لإيجاد تنظيم مماثل ينطبق عليه مفهوم الفنية (artisticité)، وهو ما يجعله يتعامل مع النص من وجهة الإخبار وليس الفن.
- حالة مبتذلة: ينتج الكاتب نصًا غير فني، ويتلقاه القارئ ـ في المقابل ـ بالطريقة عينها.

تنطبق الحالة الثالثة على روايات زيدان. وقد ساعدت عوامل كثيرة على تعزيز أيديولوجية التعبير المهيمنة (جمالية الرَّوْسم esthétique du cliché)، وهو ما أدى إلى تجريد روايات زيدان من الخاصية الفنية، والتعامل معها كنصوص ذات وظيفة إخبارية وأخلاقية (التعليم والترفيه). ويحتكم، في هذا الصدد، إلى الأنساق الثقافية السائدة التي تضع تصنيفات لتمييز النصوص وفق مستواها الفني (رفيع/منحط)، وملاءمتها الاجتماعية والثقافية (صالحة/طالحة) ووظيفتها الأخلاقية (مقدس/مدنس). ورغم سعي زيدان إلى التميز عن رعيل التيار التعليمي الخالص في بداية القرن العشرين، وحرصه على التشويق الفني، فقد استُبعدت رواياته من الأدب الرفيع وأُدرجت ضمن الأدب الهامشي (Paralittérature) للاعتبارات التالية: ضعف المستوى الفني؛ المراهنة على الوظيفة الإخبارية (التعليم والترفيه)؛ خطورة المحتويات المزيفة والمشوهة على ذوق الناشئة وسلوكهم؛ انتفاء الحماسة القومية بسبب إيثار الفترات المتوترة والحساسة على المراحل المشرقة والمجيدة؛ التعصب الديني والعمالة الأجنبية.

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(36) Lotman, p. 392.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

يجهز القارئ نفسه بجماع من الإمكانيات (possibilités) التي تسعفه في قراءة النص وتلقّيه وسوغ شكله ومحتواه، لكنه يتسلح أحيانًا بجماع من اللاإمكانيات (impossibilités) التي تجعله يتطير من بعض النصوص أو يجد صعوبة في تلقّيها وقراءتها: «إن تحطيم البنية المنتظرة من لدن القارئ يحدث عندما يختار الكاتب وضعية غير ممكنة بالنظر إلى قواعد شفرة يتحكم فيها نسق معين من التربية الفنية، وهو ما يؤثر في جودة العمل، ويحفز على اتهام صاحبه بعدم الكفاءة وهتك المحرمات والوقاحة»[٣٩].

كيف يمكن أن نزيح سرديات زيدان من وضعية غير ممكنة إلى وضعية ممكنة؟ وكيف يمكن إرساء جمالية تماه جديدة تخلّصها من الرواسم والشوائب التي علقت بها، وجعلت سهام النقد اللاذع تصيب صاحبها لعدم كفاءته الفنية ولوقاحته بسبب تشويه تاريخ الأمة العربية، وإظهار الخلفاء في صور منحطة وبشعة؟

في إثر الانفتاح على المستحدثات المعرفية والمنهجية، روجع كثير من الرواسم التي تضع حدودًا واهية بين النصوص، وتستبعد نصوصًا معينة من حقل الأدب احتكامًا إلى معايير معيّنة. وهكذا، أُعيد الاعتبار إلى **ألف ليلة وليلة** بعد قرون من تهميشها بدعوى ابتذال أسلوبها وعدم جدوى محتوياتها. وفي السياق نفسه لاحظنا في العقود الأخيرة اهتمام الطلبة الباحثين بروايات زيدان لإعادة تحليلها في ضوء فرضيات ومفاهيم جديدة تمكنهم من إبراز فنيتها وجماليتها في منأى عن الأحكام المسبقة والجاهزة[٤٠].

نسبية مفهوم «الأدبية»

تقيم المؤسسة الأدبية نماذج من التراتبيات على أسس من المعايير التي تتغير مع مر الزمن بسبب الطابع النسبوي للثقافة. وهي تعمل على ترويج التسميات والرواسم والأحكام بخصوص المؤلفات المتداولة، وتمارس سلطة في تصنيف النصوص وتوجيه الرأي العام والتحكم في زمام التقييمات الجمالية. وتشتغل، عمومًا، على ثلاثة مستويات[٤١] هي: الاعتراف والقبول (تُدمج نصوص في الحقل الأدبي وتقصى أخرى احتكامًا إلى معايير محددة)؛ المراقبة والتكريس (ضمان لوازم النهوض بالنص)؛ المحافظة وإعادة الإنتاج (حسن إدارة التراث تفاديًا لضياعه وتلفه).

تضطلع المؤسسة الأدبية (من خلال الندوات والنقاشات العمومية والصحف السيارة) بتكريس أعمال بعينها وإقصاء أخرى، بحكم تواضع مستواها الفني وخطورة محتوياتها، ومن ثم «تتماشى

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٤٠) نحيل في هذا الصدد إلى أطروحات كثيرة اهتمت بعلاقة الرواية بالتاريخ في مجموعة من الروايات العربية، وضمنها تجربة جرجي زيدان. نذكر منها: عبد السلام أقلمون، «الرواية والتاريخ،» تحت إشراف أحمد اليبوري ومحمد مفتاح (أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١).

(41) Boyer, p. 17.

الإدانة الجمالية مع التقريع الأخلاقي»(٤٢). وقد كانت من قبل تحتكم إلى المعيار الأخلاقي (الإرشاد والموعظة) والأسلوبي (رفعة الأسلوب أو ركاكته)، وأصبحت، مع المد البنيوي، ترتكز على معيار جمالي يقوم على أدبية النص، أي ما يجعل من نص ما نصًا أدبيًا(٤٣). ولئن أسعف هذا المفهوم مؤقتًا في التمييز بين النص الأدبي وغير الأدبي، فقد أثيرت حوله جملة من التساؤلات يمكن أن تختزل في ما يلي:

ـ إنه مفهوم غير ملائم ومغامر إلى حد ما، لأنه يؤسس عملًا ما كما لو أنه انزياح أو انحراف عن معيار ما؛ فالمعيار (ما يحظى بثقة المؤسسة ويستجيب لتوقعاتها) هو ما يتحكم في تصنيف النصوص، ويقيم الحدود بين الأدبي وغير الأدبي، فما يلائم مقتضياته وأحكامه يُعتبر أدبًا، وما يخالفها يُدرَج ضمن الأدب الهامشي. وفي هذا الصدد أعيد الاعتبار إلى كثير من النصوص المهمشة أو المقصية بسبب مساءلتها وتحليلها في ضوء معايير نقدية أو شعرية جديدة (ومن ضمنها **ألف ليلة وليلة، وقصص الحيوان، ومحكي الحياة، ورواية الأطروحة**).

ـ تبنّت كايت هامبرغر، إيجابًا أو سلبًا، مفهوم الأدب بالمعنى العام؛ فاللغة، في نظرها، «خلاقة وإن ترتب عليها مسلسل أو كراس الأوبريت أو شعر مبتدئ. إن القوانين المنطقية التي تتحكم في سيرورة الإبداع لمستقلة عن الاعتراف بمفهوم الأدب بالمعنى الجمالي»(٤٤)، وهو ما يقتضي البحث عن هذه القوانين التي تسعف في تصنيف النصوص، وتبيّن هويتها، واستجلاء قيمتها الفنية في منأى عن أي معيار محدد سلفًا، وأي تصنيف تعسفي بين المستويين التواصلي والشعري للغة. ولن يصبح النص موضوعًا جماليًا إلا في الحال الذي يكون فيه التواصل الفني فعالًا (الحالة الأولى من الإمكانيات الأربع التي اقترحها يوري لوتمان).

ـ بيّن جيرار جنيت أن درجة الشعرنة (Poéticité) في النص تختلف بحسب ظروف تلقّيه، وهو ما يبيّن أن الأدبية ليست خاصية ملازمة لعيّنة من النصوص، وإنما هي وظيفة «تطوق أي موضوع للكتابة أو تتخلى عنه»(٤٥)، الأمر الذي يجعل مفهوم الأدبية نسبيًا وعديم الجدوى، فنص ما يمكن تلقّيه بوصفه رسالة تارة وباعتباره فرجة تارة أخرى. وما كان يُعتبر إحالة خارجية أضحى، مع مر الوقت، إحالة ذاتية (autoréférence)، وهو ما أفضى إلى «الثورة على المعنى»(٤٦) التي أضحى النص، بمقتضاها، منفتحًا على قراءات مشروعة وتأويلات متعددة.

سينكب التحليل الذي نقدمه على إثبات فنية النص الروائي بإعادة قراءته في ضوء فرضيات جديدة بعد سنين طويلة من التهميش والإقصاء لبواعث متعددة. كما أننا سنسعى، انسجامًا مع الهدف السابق،

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(43) Roman Jakobson, *Huit questions de poétique*, publié sous la direction de Tzvetan Todorov, points. Littérature; 85 (Paris: Editions du Seuil, 1977), p. 16.
(44) Boyer, p. 122.
(45) Susan Rubin Suleiman, *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, écriture; 14 (Paris: PUF, 1983), p. 31.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

إلى بيان كيف يتفاعل التاريخي والتخييلي في روايات زيدان، إيمانًا منا بأن هذا المدخل، علاوة على مداخل أخرى، يمكن أن يفتح آفاقًا جديدة لمعاودة النظر في كثير من الأحكام التي كرست تصورًا مغلوطًا بصدد قيمتها الفنية وأهدافها التداولية، وحكمت عليها بأن تظل في جملة الآداب الهامشية.

التقطيع السردي

تتكون رواية **فتاة القيروان** من مقاطع سردية معنونة في معظم الطبعات، ومرقمة في الآن نفسه في عينة من الطبعات، وهو ما يوحي بأن زيدان كان لا يسرد القصة على عواهنها وكيفما اتفق، وإنما كان يدقق في ما استجمع من الوقائع لاختيار الأليق منها وإعادة ترتيبه وتنظيمه في القالب القصصي المناسب. وما يبيّن أنه كان يشتغل على المادة القصصية عنايتُه بالتوليف (Montage) حرصًا على توالي الأحداث وفق تصميم محكم، وتفادي كثرة التشعب والاستطراد، وتيسير مقروئية النص بالانزياح عن الخطابية التقليدية المثقلة بالمحسنات البديعية.

ـ إن ما يميز التقطيع الذي سلكه زيدان ممّا اتّبعه أبو حيان التوحيدي وأمثاله (خاصة من يُدرجون في خانة الكتابة ما بعد الحداثية) في كون هؤلاء يدافعون «عن استراتيجية الهروب والرغبة في عدم الانغلاق داخل نمط من الخطاب، والإفلات من أية صورة مسكوكة»[٤٧]، في حين أن ما توخاه زيدان هو إعادة تنظيم المقاطع داخل مشروع روائي ملائم ومتراص. يتسم المقطع في «المقابسات» لأبي حيان التوحيدي باستقلاليته وشحنته الإيحائية ونبرته الشعرية، بينما يتشخص المقطع عند زيدان بترابطه مع باقي المقاطع وطابعه التقريري وعنايته بالتفصيلات.

ـ يسعى، الروائي، بوصفه مرسلًا، إلى توطيد كل ما يشد انتباه المتلقي ويثير انتباهه ويحفزه على مواصلة قراءة الرواية. وممّا استثمره زيدان في هذا الصدد تقطيع القصة إلى مقاطع معنونة ومرقمة، وهو ما يفضي بالقارئ إلى تصحيح أعطاب القراءة (السهو والنسيان وسوء الفهم والتأويل والملل)، وينمّي لديه أيضًا مشاعر التشويق والانتظار كي تتتبّع أطوار القصة وتعرف مصائر الشخوص ومآلها.

ـ حين تصل الأحداث إلى منعطف حاسم، يعمد زيدان إلى وقف السرد مؤقتًا، حرصًا منه على جذب انتباه المتلقي وتشويقه لتوقّع ما يمكن أن يحدث لاحقًا. ويلجأ زيدان إلى عنونة المقطع اللاحق لإثارة شهية القارئ وحفزه على الإرهاص بما سيحدث في ما بعد. وتشكّل العناوين الداخلية معالم يستأنس بها القارئ للاهتداء إلى الحدث الرئيسي في الرواية، ومواكبة انعطافاته الكبرى وتحولاته الحاسمة.

(47) Eric Hoppenot, «Maurice Blanchot et l'écriture fragmentaire,» dans: *L'Ecriture fragmentaire: Théories et pratiques, actes du 1er congrès international du groupe de recherches sur les écritures subversives, Barcelone, 21-23 Juin 2001*, publ. par le groupe de recherches sur les écritures subversives, Département de philologie française et romane, Universitat autònoma de Barcelona; textes réunis et présentés par Ricard Ripoll (Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 2002), p. 5.

وهكذا، يتضح أن البياض الذي يفصل بين المقاطع ليس علامة على إعياء السارد والمتلقي وتعبهما على حد سواء، وإنما هو حافز على استرجاع نفسيهما ومواصلة القراءة بحماسة وشغف بالغين، وهو لا يدل على خفوت السرد وانحسار دفقاته ودفعاته، والدليل على ذلك وجود ترابط منطقي وموضوعاتي بين مختلف المقاطع. ويمكن، في هذا المضمار، أن تُحذف العناوين الداخلية من دون أن يكون لها أي تأثير سلبي في توالي الوقائع وتعاقبها. وممّا يراهن عليه السارد، علاوة على شد انتباه القارئ والترويح عن نفسه، وإضفاء الطابع الجمالي على إخراج النص (لعبة البياض والسواد، وتقسيم النص وتوزيعه إلى مقاطع ومعالم سردية).

ـ اشتغل السارد على المادة الحكائية بتذويب التاريخي، والتخفيف من حمولته المرجعية، وإضفاء مسحات من التخييل عليه. وقد استند إلى خلفية تاريخية (فتح الفاطميين مصر واندحار الإخشيديين)، لكنه عمد إلى ملء ثقوب الذاكرة بالتوسع في أحداث معيّنة، مطلقًا العنان لخياله، مع مراعاة مقتضيات الواقع الملموس وإرغاماته. وما حفزه على ذلك هو إبراز ما لبعض الأحداث من تأثير قوي في نفسية الشخوص وتطلعاتها ومواقفها من الوجود. وهذه ميزة السرد الروائي الذي لا يكتفي باستحضار ما وقع، كما هي الحال في السرد التاريخي، وإنما يتغلغل في نفسية الفرد لالتقاط ما يدمدم في دواخله، ويضمره من أحلام غافية، ويتوقعه من أحداث مباغتة. كما أن القوة النفسانية تشكل الوقود الذي يستمد السرد الروائي والتاريخي منه طاقته وحيويته ونضارته، فما ساعد المعز وجوهر ولمياء على كسب مرادهم المشترك هو اتسامهم بكثير من الصفات الإيجابية (العزم والإرادة والأمان والصدق)، في حين أن خصومهم ارتدّوا إلى الدرك الأسفل بسبب انغماسهم في الملذات وانصياعهم لأهوائهم.

ـ اعتمد السارد على العناوين الموضوعاتية (الزفاف، المراوغة، وخز الضمير، القلق، الحلم، الحقيقة، التحريض، الفشل..) التي تركز على حدث أساسي أو منعطف حاسم، وتقدم نظرة مجملة إلى ما سيحدث لاحقًا، ثم نظرة إلى العناوين المُذوّتة (subjectivés) (المعز لدين الله وقائده جوهر، حمدون، لمياء فتاة القيروان، أم الأمراء، مسلم بن عبيد الله) التي تهم شخصيات بعينها، نظرًا إلى ما اضطلعت به من أدوار كان لها عظيم الأثر في مجريات الأحداث وتشابكها. ويتضح من خلال مختلف المقاطع أن السارد وظف تقنية التوليف لتذويب التاريخي في الروائي، وإضفاء التخييل على المعطيات التاريخية، كما اعتنى بجزئيات وتفصيلات غالبًا ما يُهملها المؤرخ (علاقة الحب التي ربطت لمياء بسالم ثم بالحسين، الأموال المطمورة في بلاد كتامة، الميول الجنسية المثلية للإخشيدية..)، لكن السارد اعتنى بها واستثمرها في قالب روائي لبيان مدى ملاءمتها في نسج التحالفات الممكنة، وتنسيق المصالح المشتركة لتعزيز الخطط المناسبة وإحباط عزائم الخصوم.

ـ أتاح التوليف للسارد هامشًا رحبًا من الإمكانات للتخفيف من الحمولة التاريخية للحدث، وإعادة صوغه على نحو يمتزج بالتخييل، ويعزز قيمته الدلالية في علاقته وتفاعله مع أحداث أخرى (الإحالة الداخلية). وكان ممّا اعتمده السارد في هذا الصدد ما يلي:

• استغنى عن معينات الإصغاء التي يعنى بها «كل إحالة على إصغاء المؤرخ وهو يلتقط ما هو خارج خطابه ويقوله» (ما يصدع به من قبيل: كما سمعت، بحسب معرفتي، محيلًا إلى المصادر والشهادات التي يستمد منها أخباره)(٤٨).

• يستعين المؤرخ بمعينات التنظيم (على نحو: كما قلنا سابقًا/نتوقف/في ما يخص فلان/عند هذا الحد/ليس لدينا ما يمكن أن نضيفه)، وهو ما يبيّن مدى حرصه على تنظيم المادة المحكية بأمانة وصدق ودقة، في حين يعتني السارد بطريقة الحكي، مستغنيًا عن المؤشرات التلفظية للتنظيم، وخالقًا مسافة مع القصة كما لو أنها تُسرد من تلقاء ذاتها.

• يعتني المؤرخ بالدوال (signifiants) أكثر من اعتنائه بالأحداث، ويعيد تنظيمها بهدف إنتاج معنى إيجابي وملء فراغ التوالي المحض(٤٩)، في حين يولي السارد أهمية كبرى للأحداث، وهذا ما يعطيه مزيدًا من الحرية لتخيل ما لم يقع، وعدم الالتزام بصحة ما يقوله وبسداده.

• ضمن السارد «مرآة بنيوية»(٥٠) في مقطع موسوم بـ«الحقيقة»، حرصًا على تلخيص مجريات الأحداث أو تقديمها بطريقة مكثفة وموحية. وقد اضطر السارد إلى هذه المكاشفة لإبراز طوايا سالم وأبي حامد وتطلعاتهما (البرنامج الحكائي المناوئ). لقد بادرا إلى مداراة حمدون ومغالطته بهدف استدراجه إلى حلفهما وإيهامه بصدق نواياهما في ما يخص طلب القران بابنته لمياء، في حين أنه كانا يسعيان، من وراء كسب قلب لمياء وتقريب والدها، إلى تعزيز خططهما للأخذ بثأر أبي عبد الله، ثم الاستيلاء على الحكم بعد قتل المعز وقائده جوهر.

ولئن خاب ظن لمياء من خشونة طبع سالم، فإنها ظلت وفية له ومتعلقة به إلى أن تأكدت تدريجيًا من مناوراته وخططه، وأضحت تحترس منه ومن أبي حامد خشية الوقوع في فخاخهما ومكائدهما.

البنية الصراعية

يمكن أن يحدد «محتوى قصة ذات بنية صراعية بكونه نزاعًا بين قوتين. إحداهما (قوة البطل) تمثّل قوة الخير، في حين تجسد الأخرى قوة الشر»(٥١). ويتخذ الصراع بين الطرفين أوجهًا متفاوتة بالنظر إلى طبيعته وحدة درجته (مشاجرة، إضراب، عصيان، معركة قانونية أو برلمانية..).

(48) Roland Barthes, «Le Discours de l’histoire,» dans: Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue, essais critiques IV* (Paris: Editions du Seuil, 1984), p. 164.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٥٠) ما يصطلح عليه بالإرصاد المرآتي الذي يقوم على خاصيتين، وهما الانعكاسية (تعكس القصة المُؤطِّرة القصة الإطار) والتضمين (قصة داخل قصة)، انظر: Lucien Dällenbach, *Le Récit spéculaire: Essai sur la mise en abyme*, collection poétique; 16 (Paris: Editions du Seuil, 1977), p. 82.

(51) Suleiman, p. 127.

ـ تتجاذب في الرواية قوتان متصارعتان، تنزع إحداهما إلى الخير وتروم الأخرى الشر. وكلتاهما تراهن على كسب مودة لمياء ورضاها واتخاذها مطية لإدراك المبتغى السياسي. توخى جوهر من تزويج ابنه الحسين بلمياء تقريب والدها، صاحب سجلماسة حمدون من المعز، وتفادي أي شر أو انتقام قد يصدر عنه: «لهذا الأمير ابنة اسمها لمياء، هو شديد التعلق بها، وشاهدت منها أثناء حربنا معه بسالة وأنفة لم أعهدها في فتاة قبلها، فإذا اتخذناها رهنًا على تصرفه في طاعتنا لا يقدم على الخيانة» (ص ١٧). وفي المقابل، سعى سالم، بإيعاز ودعم من عمه أبي حامد، إلى الزواج بها لتصفية المعز، والانقضاض على السلطة، وإلحاق القيروان بحوزة الخليفة العباسي.

ـ لمّا تأكد أبو حامد من توطد العلاقة بين المعز وحمدون، قرر أن ينفذ حيلة أخرى للقضاء على خصومه. تمثّلت الحيلة في تسخير طاهي القصر لوضع السم في الطعام يوم عيد الفطر المبارك، وتهييج فرس لمياء بمواد مخدرة حتى يرديها قتيلة من شدة جموحه وغضبه وتنطعه. نفق الفرس في إثر اصطدامه بصخرة في حين نجت لمياء من موت محقق بعد أن أصيبت بجروح متفاوتة. وحالما استرجعت رشدها، تبين لها أن أبا حامد هو من دبّر المكيدة لتصفيتها جسديًا. وظلت ـ وهي متخفية ـ تراقب حركاته وتصرفاته إلى أن دفعتها الحماسة والحمية إلى إنقاذ الرسالة التي أدت إلى موت حاملها بسبب تشبثه بعدم تسليمها إلى أحد أعوان أبي حامد، وإصراره على إيصالها إلى صاحبها المعز لدين الله. حملتها لمياء إليه على وجه السرعة لإخطاره بالمكيدة التي تدبر لقتله بوضع السم في الأقداح: «لقد نجحت حيلتنا.. ولا يلبث ذلك الدعي أن يموت هو وقائده قبل أن يتناولا العشاء» (ص ٨٢). ولمّا اطلع المعز على الرسالة التي وجهها إليه يعقوب بن كلس من مصر، اتضحت له خيوط المؤامرة التي حاكها أبو حامد للقضاء عليه. استقى يعقوب هذا الخبر الثمين من فم سالم الذي حكاه لامرأة أحبها وهو في حال السكر. وما سعى إليه أبو حامد من تمويه المؤامرة هو توريطُ حمدون، لكن موته مسمومًا في حضرة ضيوف أمير المؤمنين أظهر للمعز مدى سلامة نيته، «لأنه لو اشترك في المكيدة وعلم أن الشراب مسمومًا لما تناوله» (ص ٩١).

ـ عندما تأكدت لمياء من كيد أبي حامد وسالم، أضحت تكرههما وتمقتها. وبفضل شجاعتها وصدقها، نالت رضا المعز وثقته، وأصبح يستشيرها في أمور الدولة، ويأخذ بنصائحها التي تنم عن قوة بصيرتها وسعة نظرها. وممّا اقترحته عليه وانشرح له صدره، استرجاع الأموال التي خزنها أبو عبيد في «فج الأخيار»، واستطلاع قوة الخصوم في مصر واستجلاء طويتهم.

تكلف الحسين بالذهاب إلى بلاد كتامة بحثًا عن الأموال المطمورة لتكون عضدًا وعونًا على مواجهة الإخشيديين وفتح مصر. وفي طريقه إلى مصر، في جملة جيش جرار يقوده والده القائد جوهر، وقع في أسر عدويه اللدودين أبي حامد وسالم، اللذين سلّماه مكبّلًا إلى الإخشيدية لاستعماله رهنًا من أجل تهديد والده إن دخل مصر، وثنيه عن تحقيق مراده. اقترحت لمياء على الإخشيدية، التي كانت تقدرها لجمالها وذكائها، أن تعامله بالحسنى تحسبًا لفوز القيروانيين وتفاديًا لانتقامهم منها، «ولكنني أقول لك لاطفيه وأحسني وفادته.. فإذا قدر النصر لجند مصر كان الحسين هذا هو جملة أسرى

الحرب.. وإذا فاز القيروانيون وانهزم المصريون، عرف الحسين فضلك وسعى في المحافظة على سلامتك وصيانة كرامتك» (ص ١٤٨).

تحملت لمياء مسؤولية الذهاب إلى مصر، متنكرة في زي غلام صقلبي لاستقصاء الأخبار من مظانها. وطلبت من المعز أن يكتب رسالة شكر وامتنان اعترافًا بجميل يعقوب وتنويهًا بذكره، فيكون ذلك، بالنسبة إليها، فرصة مواتية للتحكم في الخيوط المفضية إلى جمع أكبر قدر من المعلومات عن أحوال الدولة المنافسة وأسرارها. وهكذا استطاعت أن تصحب الطبيب يعقوب شالوم، في هيئة غلامه، إلى قصر كافور الإخشيدي، وهو ما ساعدها على معرفة أحواله بعد أن اشتد به المرض وخارت قواه، وقادها إلى اكتشاف خبث سريرة سالم الذي كان يروم استغلالها لخدمة صاحب مصر، وأهّلها لتبيّن غدر أبي حامد الذي كان يتوهم أن المهمة أضحت ميسرة أكثر بعد نجاح المكيدة التي دبرها لخصومه في القيروان.

لما علمت لمياء أن أبا حامد يناور من أجل إحباط مساعي الصلح لدى بنت الإخشيدي، ارتأت أن تتنكر في ثوب جارية مغربية لتُعرض على أنظار الإخشيدية، التي كانت مولعة باقتناء الجواري الحسان والانغماس في الملذات. واستطاعت، بما أوتيت من ذكاء وفطنة وجمال، أن تقنع سيدتها باتخاذ موقف معتدل إزاء مساعي ابن الفرات لإقامة الصلح بين المغاربة والإخشيديين، ووعدتها، بحكم تقربها من زوج المعز، بأن تحظى بمكانة معززة ومكرمة في حال انتصار المغاربة، وفي حال فوز المصريين فستظل دومًا هي صاحبة السيادة.

ولمّا تناهى إلى سمع لمياء أن جوهر في مقدمة جيش جرار، بادرت إلى زيارته متنكرة كعادتها لتخبره ببشارتين: **أولاهما** أن ابنه ما زال في قيد الحياة، **وثانيتها** ألا يعير أدنى اهتمام لما يروجه المنادي، لكون الدولة في انهيار وتردٍ بالغين: «قالت: الأولى أن سيدي الحسين في أمان.. والثانية أن عدوكم الذي يحاربكم وتسمعون صياحه ونداءه...أشبه بالقصبة المرضوضة أو الطبل. صوته قوي وقلبه فارغ» (ص ١٥٢).

في أثناء تقدم جيش جوهر نحو الفسطاط، اضطلعت لمياء، متنكرة في زي جندي مغربي، بوضع علم أخضر(علامة الأمان) فوق البوابة الخارجية للقصر لحماية الإخشيدية وعدم إيذائها أو مسها بسوء. وبينما كان المغاربة يتقدمون نحو الفسطاط وهم مطمئنون على فوزهم ونصرهم، كان الإخشيديون يفرون ويدْبرون متحسرين على هزيمتهم. ولم يبق لأبي حامد في الأخير، بعد أن سدّت أمامه جميع الأبواب وأضحى مطوقًا من كل جانب، إلا قتل سالم خوفًا من جبنه ثم الانتحار.

ـ تتصارع في الرواية دولتان ذواتا مرجعيتين دينيتين متباينتين: تنهض الدولة الفاطمية بالبرنامج الأساسي الذي يتمثّل في فتح مصر، في حين تضطلع الدولة العباسية بالبرنامج المناوئ، ساعية إلى ضم القيروان إلى حوزتها. وإذا كان هذا الصراع جوهريًا، فهو ـ في عمومه ـ يظل متواريًا خلف برامج حكائية للاستعمال، تتكفل شخصيات بتحيينه وتشخيصه على أرض الواقع. وما

يطفو على سطح الأحداث هو مراهنة كل طرف على استدراج لمياء واستمالتها لخدمة أغراضه الأيديولوجية. ونظرًا إلى ما توسمته لمياء في الحسين والمعز من مروءة وشهامة وسماحة، مالت إليهما قلبًا وقالبًا، وقصدت مصر لاستطلاع أحوال الأمور فيها لتيسير مهمة فتحها من دون عناء، في حين أضحت تمقت سالم وأبي حامد وتكرههما لتقلّبهما ومكرهما. وعكفت على تتبّع خطواتهما وتبيُّن خططهما، إلى أن وقعا في شرك المغاربة ثم لقيا حتفهما. وهي، بهذا الصنيع، تؤدي شخصية نمطية لكونها ممثلة واعية لفئة تعبّر عن قيمها، وتتماهي معها[٥٢]، وتكد من أجل تحقيق أحلامها ومطامحها.

ـ إن كانت البنية الصراعية تفرض على السارد إرغامات معينة لتمثيل الحقيقة التاريخية (خاصة ما يهم الشخصيات التاريخية)، فهي تحفزه أكثر على افتراض إمكانات حكائية وتخيلها (ما يخص الشخصيات الخيالية) حتى لا يبقى وفيًا وأمينًا للسرد التاريخي، وهذا ما جعل السارد يعتمد على التخييل بالدرجة الأولى، حتى يمنح نفسه مزيدًا من الحرية والمرونة للتعامل مع الحدث التاريخي، وإضفاء الطابع التخييلي عليه، وتذويب معطياته في القالب الروائي. وبمقتضى ذلك، ظل التاريخ بمثابة الخلفية التي يستند إليها لتأطير الأحداث وتعزيز احتمال وقوعها (مَواطن تلاقي مادة التخييل والواقع التاريخي والاجتماعي في ذهن القارئ)، وتقوية الوهم المرجعي (الميل الساذج للقارئ في الخلط بين التخييل والحياة).

ـ لم يكن قصد زيدان أن يتجاوز حدودًا معينة في رسم حقائق الحرب المحتدمة بين الطرفين المتنازعين، وإنما سعى، أسوة برواد الرواية التاريخية، إلى إبراز روح الجيشين المتصارعين، وتعرُّف دوافعهما وسلوكاتهما، واستجلاء مزاجيهما اللذين يعكسان الحالة النفسية للدولتين[٥٣]، و«الكشف بطريقة فنية عن تلك الإمكانات الإنسانية الكبيرة للبطولة التي توجد دومًا متسترة في الشعب، إلى أن تظهر فجأة وبقوة إلى السطح في مناسبة كبيرة، وعند حدوث اضطراب في الحياة الاجتماعية أو حتى في الحياة الأكثر فردية»[٥٤].

إن أصالة الفن الحكائي تكمن في قدرته على تمثيل القوى الكامنة في الناس إلى أن تنفجر في الوقت المناسب، وهذا ما حض السارد على تجسيد البطولة الشعبية من خلال شخصيات شبه تاريخية أو غير تاريخية (على نحو شخصية لمياء)، والاهتمام بالأزمات الاجتماعية والتحولات التاريخية

(٥٢) الشخصية النمطية ـ وفق جورج لوكاش ـ تحمل في طياتها تناقضات فئة ما وتطلعاتها في مرحلة معينة، في حين أن سوزان روبان سلميان تعتبرها ممثلة واعية لفئة ما تعبّر عن قيمها وتتماهى معها. انظر: لوكاش، ص ١٣١.

(٥٣) أشار بلزاك، بصدد نقده إحدى روايات أوجين سو التي تتناول تمرد أهل سيفين على حكم لويس الرابع عشر، إلى أهمية التفصيلات الصغيرة في المعالجة الملحمية للتاريخ. كما أبرز أن وصف المعارك وشرحها كانا خارج إدارة والتر سكوت وكوبر: «لم يحاولا قطعًا أن ينظما حملة في الأدب، اقتصر دورهما، من خلال عينة من المناوشات، على إبراز روح الجيشين المتصارعين، علاوة على ذلك، فإن المناوشات الصغيرة التي حاولا وصفها تتطلب منهما استعدادًا طويلًا». انظر:
Georges Lukács, *Le Roman historique*, traduction française de Robert Sailley; préface de Claude-Edmonde Magny (Paris: Payot, 1965), p. 44.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

الحاسمة التي تستمد طاقتها من «التناقض الحي بين القوى التاريخية المتنازعة، أي الصراع المحتدم بين الطبقات والأمم»(٥٥).

حرص السارد أيضًا، فضلًا عن عناية بالتفصيلات الصغيرة والتافهة في تمثيل الصراع التاريخي بين الفاطميين والعباسيين، على التعبير عن الصدق التاريخي الذي يتجسد في النفسية التاريخية للشخصيات، أي ما يدل على «أصالة حوافزها الداخلية وسلوكاتها»(٥٦). ومن ثم تبرز «المفارقة التاريخية الضرورية» التي بيّن جورج لوكاش أبعادها ومغازيها في روايات سكوت التاريخية. وهي تنطبق أيضًا على روايات زيدان بحكم أنه أتاح هامشًا رحبًا للشخصيات بهدف «التعبير عن مشاعرها وأفكارها حيال الواقع بطريقة أكثر وضوحًا ممّا استطاعه رجال ونساء العصر الحقيقيون»(٥٧).

جمالية التمثيل

أعاد السارد تمثيل الواقع معتمدًا على ألاعيب فنية تُضل القارئ الساذج إلى درجة الاعتقاد أن ما يقرأه وقع فعلًا. وتنطلي الحيلة، إلى حد ما، على القارئ النموذجي الذي يجد مصاعب في التمييز بين السجلين التاريخي والتخييلي على الرغم من سعة رصيده المعرفي والثقافي. وكان ممّا استند إليه السارد في هذا الصدد ما يلي:

ـ **التنكر:** تقوم أغلب مفاصل الرواية على تتبع خيوط «الحقيقة الداخلية للنص»(٥٨)، وبمقتضاها تضطر الشخصية إلى التنكر في هيئة مغايرة، وإخفاء هويتها بهدف مغالطة الآخر وتيسير السبل المفضية إلى تنفيذ برنامجها الحكائي على وجه المطلوب:

• قررت لمياء، على الرغم من خطورة المهمة وجسامتها، أن تخرج من القصر ليلًا لمباحثة والدها في أمر الخطبة الذي عُرض عليها، ومطالبته بإعفائها من وزره. وفكرت في حيلة لحفْز الحراس على السماح لها بالخروج من القصر ليلًا، فتذرعت بأنها رسول مكلف بحمل رسالة من أمير المؤمنين إلى صاحب سجلماسة حمدون: «قالت لمياء: أخرج متنكرة بحجة رسالة أحملها من أمير المؤمنين إلى صاحب سجلماسة» (ص ٣٩). تنكرت في هيئة غلام صقلبي ،ثم سعت إلى تنفيذ خطتها غير عابئة بالعواقب. وبينما هي تبتهج بانطلاء حيلتها، فاجأها شبح طويل يدنو منها، ويلح على التعرُّف إلى هويتها. وافقت لمياء على طاعة أمره شريطة أن يبادر هو الأول بالكشف عن هويته: «أكشف اللثام عن وجهك أولًا ثم خاطبني» (ص ٤١). أزاح اللثام عن وجهه فإذا هو الحسين بذاته، ثم كشفت لمياء عن وجهها. مصادفة عجيبة تجمع بين الخطيبين من دون سابق إنذار ومن غير أن يتعرف أحدهما

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(58) A. J. Greimas, «Les Actants, les acteurs et les figures,» dans: Sorin Alexandrescu [et al.], *Sémiotique narrative et textuelle*, textes réunis par François Rastier; présenté par Claude Chabrol, collection L (Paris: Larousse, 1973), p. 166.

إلى الآخر من قبل. عاتبها الحسين على خروجها من القصر ليلًا، لكنها أفحمته بأنها تريد رؤية أبيها لمهمة خاصة.

• عاينت لمياء خلال رجوعها إلى القصر رجلًا ملثمًا يقف كالصنم على مقربة من باب خيمة أبيها. ولمّا تفرست في وجهه اتضح لها أنه سالم: «فمد يده إلى اللثام وأزاحه فإذا هو سالم بعينه» (ص ٤٨). بادر إلى مصاحبتها للاطمئنان إلى سلامتها حتى تعود إلى القصر. وبمجرد أن غادرت معسكر أبيها، لاحظت شبحًا آخر يقترب منها للمهمة نفسها، فعرفت أنه الحسين. انتابتها هواجس مختلفة لتفادي صدام المتنافسين وانكشاف سريرتها لشدة تعلقها بسالم وتوجسها من الحسين.

انقبضت نفسها عن هذا الاتفاق الغريب، وخافت أن ينكشف أمر سالم الذي يبحث عنه أهل القصر لإلقاء القبض عليه. دخل المتنافسان في نقاش حاد، وتبادلا العتاب ساعيين إلى أن يُثبتا للمياء أيهما أجدر بالفوز بمحبتها وصحبتها إلى أن تعود إلى القصر بسلام. ومع أنهما كانا متنكرين، فكل واحد، بفراسته وفطنته، يعرف أن مخاطبه هو غريمه العنيد وخصمه اللدود، لكنها استحسنت تصرف الحسين واستهجنت جسارة سالم واندفاعه وخشونته. قدرت أيما تقدير مروءة الحسين وكِبر نفسه لكونه تفادى الدخول في جدال وقتال مع سالم. ولما ألقى فرسان القصر القبض عليه، لم يتوخ الحسين إذلاله بإزاحة اللثام عن وجهه ومطالبته بالصدع باسمه، وإنما أراد أن يلقنه درسًا لعله يعود إلى جادة الصواب، ويعاتب، في الآن نفسه، لمياء لميلها إلى كتمان أمر سالم: «أفلت صاحبنا بلثامه وهو يعتقد أنني لم أعرفه. وإنما أطلقته إكرامًا لك وحرصًا على كرامتك» (ص٥٧)، في حين أن الحسين بادر، منذ تطويق غريمه ومحاصرته، بإزاحة اللثام للكشف عن حقيقته وهويته، وإثبات قوته وشجاعته، والتدليل على سعة صدره ورفعة خلقه. ترك هذا الحدث أثرًا إيجابيًا في نفسية سالم الذي قدّر سماحة قلب غريمه، كما كان له مفعول محمود في نفسية لمياء التي أصبحت تميل أكثر إلى الحسين بما أبانه من جليل الصفات في تصرفاته، تفاديًا لوقوع الأسوأ.

• لفّت لمياء رأسها بلثام للمشاركة في استعراض ركوب الخيل الذي نظمه والدها صبيحة عيد الفطر، لإثبات قدرات فرسان سجلماسة ومؤهلاتهم أمام أنظار أمير المؤمنين. ولما أصر راكب ملثم، بعد عودته من المضمار، أن يرى أمير المؤمنين لأمر مهم، طلب منه أن يزيح اللثام عن وجهه، وحين فعل، انكشف وجه لمياء في منتهى الجمال والرونق. وروت على مسامع المعز ما كابدته لقاء إيصال الرسالة إليه، فصارحها بكونها «فتاة باسلة وصديقة صادقة» (ص ٧٨).

• تنكرت في لباس غلام صقلبي، وقررت أن تشد الرحال صحبة خدم وأدلاء إلى مصر للتعرُّف إلى مواطن قوة الإخشيديين وضعفهم واستقصاء أحوالهم، تمهيدًا لفتح مصر بجيش صهرها جوهر. وسعت إلى البقاء متنكرة حتى لا ينكشف أمرها، إلى أن تكسب ود الآخر وثقته فتكشف عن هويتها. هذا ما حدث لها تباعًا مع يعقوب بن كلس ومسلم بن عبد الله والطبيب شالوم. أسعفها تنكرها في هيئة غلام الطبيب في معاينة تفاقم الحالة الصحية

لكافور الإخشيدي وتدهور دولته، واستجلاء الخيوط التي يحبكها أبو حامد للحيلولة دون فتح جوهر لمصر.

• حاول أبو حامد أن يعرقل مساعي وساطة مسلم في إقامة الصلح بين ابن الفرات وجوهر، ولهذا ارتأى يعقوب أن يهدي لمياء في هيئة متنكرة (جارية حسناء اسمها سلامة) إلى بنت الإخشيد حتى تسيطر على عقلها، وتنهاها عن مجاراة أبي حامد في مساعيه وبرامجه، وتقترح عليها اتخاذ موقف وسط في انتظار ما ستسفر عنه الأحوال القادمة: «قال يعقوب: ولا ريب عندي أنها ما تخاطبك حتى تستسلم لرأيك.. والأمر بعد ذلك لفطنتك» (ص ١٣٥).

• تنكرت لمياء في هيئة غلام مصري لإيصال رسالة الحسين إلى والده في الإسكندرية، وإخباره بالوضع الحقيقي في مصر حتى لا ينخدع بما يردد المنادي من أباطيل ومزاعم على مسامع الناس: «إن عدوكم الذي يحاربكم وتسمعون صياحه ونداءه.. أشبه بالقصبة المرضوضة أو الطبل، صوته قوي وقلبه فارغ» (ص ١٥٣). ولمّا أزاحت ثوبها ولثامها، لم يتمالك أبوها عن النداء « لمياء.. لمياء» (ص ١٥٣). عادت في هيئة جندي مغربي لوضع علم أخضر على واجهة القصر حماية لبنت الإخشيد لحُسن تعاملها مع الحسين، واتخاذها موقفًا وسطًا تبعًا لما أملته عليها لمياء من نصائح مفيدة. ولم تعرف بنت الإخشيد الهوية الحقيقية للجارية سلامة إلا بعد أن انطلت عليها الحيلة، وأضحت طوع إرادتها، واستجابت لاقتراحاتها، وهو ما يسر النجاح لخطة مناصري المعز.

ـ **التوازي (Accolement):** تنتظم أحداث الرواية وفق سيرورتي التحسن (Amélioration) والانهيار (Dégradation)[٥٩]، وهو ما أفضى إلى توازي حالتين متناقضتين في انتظار ما ستسفر عنهما من تطورات ونتائج محتملة. اندفع سالم لمغالبة غريمه الحسين وإحراجه وإذلاله أمام لمياء، لكن الحسين أحسن التصرف إزاء غريمه إلى أن حاصره بفرسانه. وفي الوقت الذي كان ينتظر أن يغرز سنان رمحه في عنق سالم (الانهيار)، ارتأى أن يخلي سبيله (التحسن). وللمرة الثانية يفلت سالم بجلده. في المرة الأولى، ألقي القبض على علية قوم سجلماسة بعد هزيمتهم، باستثناء سالم الذي فر إلى جهة غير معلومة، وما زال في عداد المبحوث عنهم.

حفز تصرف الحسين لمياء على معاودة النظر في مواقفها وأهوائها لاختيار أيهما أحق بمحبتها وأجدر بثقتها من بين المتنافسيْن. ومع توالي الأحداث، سعى كل طرف إلى توفير ما يمكن أن يساعده على تحسين حاله وتأزيم حال خصمه. بادر فريق المعز إلى تقسيم الأدوار بحثًا عن الوسائل والمعدات والخطط الحربية الفعالة للظفر بالمعركة وفتح مصر، في حين اضطر أبو حامد وسالم، بعد أن أخفقا في اكتساب قلب لمياء، إلى الرحيل إلى مصر قصد تنفيذ برامجهما الحكائية المناوئة التي تتمثل في

(٥٩) انظر في ما يخص هذين المفهومين وعلاقتهما بمنطق الإمكانيات الحكائية:
Claude Bremond, «La Logique des possibles narratifs,» dans: Roland Barthes [et al.], *L'Analyse structurale du récit*, points; 129. Littérature (Paris: Editions du Seuil, 1981), p. 69.

إحباط خطط خصومهم، ومباغتتهم في عقر ديارهم أملًا بضمها إلى حوزة الخلافة العباسية. وبما أن خطط الطرف الأول كانت محكمة ومدروسة، فإنها تككلت ـ في آخر المطاف ـ بالنجاح.

يمكن أن يتشخص التوازي على النحو الآتي(٦٠):

التحسن المتوخى: كسب مودة لمياء، وتعبيد الطريق لتقوية شوكة دولة المعز.	≠	**الانهيار الممكن**: خسر سالم اللعب بورقة لمياء طمعًا في الاستيلاء على الحكم.
↓		↓
سيرورة التحسن: نهج فريق المعز خططًا مدروسة تفاديًا للصراعات الداخلية، وبحثًا عن الموارد والمعدات اللازمة، وأملًا بفتح مصر وتوطيد الدولة الفاطمية.	≠	**سيرورة الانهيار**: لجأ أبو حامد وسالم إلى مصر لتأليب المصريين على المغاربة، والسعي إلى استجلاب مودتهم لفتح القيروان وضمها إلى حوزة الدولة العباسية.
↓		↓
التحسن المحقق: تحقق النصر بفتح مصر، وهو ما أهل الحبيبين إلى عقد القران في وئام واطمئنان.	≠	**الانهيار المحقق**: أحسا بأن حبل المشنقة يطوق عنقيهما، فبادر أبو حامد إلى قتل سالم توجسًا من جبنه وتراجعه، ثم انتحر بجانب الجثة الهامدة.

ـ **التشاكل** (Isotopie): يحظى الإطناب بقيمة في المجال التواصلي؛ فمن دونه لن يتحقق التواصل على النحو الأمثل. تعترض التواصل «عوامل تشويش» مختلفة تحول دون إيصال المحتويات إلى المتلقي. ولهذا، يعتمد القارئ على كمية إضافية من المعلومات المنشودة، لكنها ذات فائدة لضمان فاعلية التواصل. ويلجأ السارد إلى الإطناب لتعزيز مقروئية النص، وتفادي عوامل التشويش التي تعيق فهم محتوياته واستيعابها، و«من أكثرها تهديدًا نذكر أساسًا نسيان القارئ»(٦١).

يستعمل غريماس مفهومًا ملطف «التشاكل» للدلالة على تواتر المقولات الدلالية التي تجعل القراءة الموحدة للنص ممكنة(٦٢).

نستنتج، في ما يأتي، أنواع التشاكل، مبيّنين الغايات المقصودة منه والاعتبارات المتحكمة فيه.

• **التشاكل التاريخي**: أشرنا، من قبل، أن التاريخ في الرواية يُعتمد كخلفية لتأطير الأحداث وتعزيز احتمال وقوعها. وممّا يدل على ذلك أن السارد لا يُثقل الرواية بالأحداث التاريخية، ولم يذكر التواريخ

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(61) Suleiman, p. 192.

(٦٢) يعرّف التشاكل بأنه: «مجموع متواتر من المقولات الدلالية التي تجعل القراءة الموحدة ممكنة». انظر: Algirdas Julien Greimas, *Du Sens: Essais sémiotiques* (Paris: Editions du Seuil, 1970), p. 188.

إلا لمامًا؛ فهو حرص على تغليب التخييل على التاريخ، وعيًا منه بأنه يكتب رواية خيالية ولا يؤرخ لمرحلة معيّنة، وهذا ما أتاح له هامشًا من الحرية للتصرف في الأحداث وإعادة تمثيلها من دون أن يجرؤ على قلب الحقائق وتمويهها.

يعتني التشاكل التاريخي بإبراز قيام الدولة الفاطمية على يد العبديين في القيروان، ثم دخولها في صراع مع الدولة العباسية لفتح مصر ونقل عاصمتها إلى القاهرة، التي بناها فاتح مصر جوهر الصقلي باسم الخليفة الفاطمي المعز لدين الله. وهكذا تستغرق أحداث الرواية عامًا كاملًا بدءًا من اقتراح جوهر فكرة المصاهرة على المعز لكسب مودة صاحب سجلماسة عام ٣٥٧هـ: «أرى أن نصاهره فنكتسب تأييد حزبه» (ص١٧)، إلى أن تحقق النصر بفتح مصر عام ٣٥٨هـ.

إن الصراع الظاهري يشغل معظم مفاصل الرواية، وهو يدور، في مجمله، حول تنافس الطرفين لكسب مودة لمياء وثقتها لأهداف سياسية بالدرجة الأولى، في حين أن الصراع الباطني لا يتجسد إلا في جمل موجزة ومتناثرة. وهو يحتاج من القارئ إلى إعمال فكره لفهم ما يحرك الطرف المناوئ سعيًا إلى الثأر لأبي عبد الله المقتول ظلمًا، والاستيلاء على الحكم تمهيدًا لضم القيروان إلى حوزة بني العباس.

ولئن وظف السارد الشخصيات التاريخية التي تضطلع بـ«أدوار مبرمجة بشكل سابق»[٦٣]، فإنه سعى أساسًا، خلافًا للمؤرخ، إلى الاهتمام بمواصفاتهم الجسمانية والأخلاقية والنفسية، و«بقدر ما يوجد إطناب في مواصفات الشخصيات بقدر ما تكون قيمته في نظام العمل ثابتة، ويعمل كما لو كان قالبا»[٦٤]، وهذا ما يعزز النظام القيمي في العمل بالنظر إلى تبادل التهم بين الطرفين المتصارعين، وادعاء كل طرف أنه يدافع عن الحق ويكد من أجل تحقيقه على أرض الواقع. ولم ينسق السارد مع «النزوع الإشاري» لوعيه أنه كلما خفف منه ازداد ما يحظى به من ثقة القارئ[٦٥].

• **التشاكل السياسي**: يبدو ـ منذ البداية ـ أن الرهان ذو طابع سياسي؛ فجوهر اقترح على المعز مصاهرة حمدون لاكتساب قلبه وتفادي شره ونقمته، بالنظر إلى جاهه وعراقة نسبه. وعين الحكمة تقضي بتقييده برهن حتى يظل وفيًا للمعز، «فإذا اتخذناها (لمياء) رهنًا على تصرفه في طاعتنا لا يقدم على الخيانة» (ص ١٧)، في حين أن الطرف المناوئ راهن عليها استعدادًا لقتل المعز وقائده، والاستيلاء على الحكم.

كانت لمياء، في البداية، تغالب عواطفها ألمًا لتعلقها الشديد بسالم؛ فهي لا ترضى عنه بديلًا، وهو ما يؤشر إلى أن الأمور تسير وفق ما خطط له سالم وارتضاه لنفسه. لكن تصرفه، في اللحظة الحرجة، حفز لمياء على العدول عنه والميل إلى غريمه.

(٦٣) فيليب هامون، **سميولوجية الشخصيات الروائية**، ترجمة سعيد بنكراد؛ تقديم عبد الفتاح كيليطو (دمشق: دار الحوار، ٢٠١٣)، ص ٤٠.

(64) Suleiman, p. 228.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

خاب أمل أبي حامد وسالم في استدراج لمياء لتحقيق مآربهما السياسية، فاضطرا إلى السفر إلى مصر بغية دعم الخطط المناوئة للفاطميين، والاستعداد لفتح القيراون. وفي المقابل، تعززت سبل نجاح البرنامج الحكائي للمعز بفضل مؤهلات لمياء الجسدية والذهنية والتواصلية؛ فقد وفرت الأرضية المناسبة، وذللت المصاعب حتى يتمكن جوهر من فتح مصر.

• **التشاكل الغرامي**: يمثّل الحب في الرواية التابل الذي أعطى الطعام نكهة خاصة؛ ففضلًا عن إضفائه البُعد الدرامي على أحداثها (مراهنة الطرفين المتنافسين على اكتساب قلب لمياء)، يقوم بدعم بُعديها التخييلي (الانزياح عن المرجع) والاستهوائي (ما تضمره السريرة من أهواء ومشاعر متضاربة). ويعي السارد الحبَّ بصفته كلمة عظيمة حمّالة برامج واعدة مبنية على جزئيات صغيرة قد لا نعيرها أدنى أهمية في الوقت المناسب، وهذا ما ينطبق على حال سالم الذي لم يحْسن تدبير الأمور بسبب خشونته ورعونته، في حين وقع تصرف الحسين في قلبها موقعًا حسنًا. ومن ثمة وضعت حدًا لشكوكها وترددها، متخذة موقفًا إيجابيًا حيال زواجها بالحسين، ليس طاعة لأبيها وإنما إرضاء لما يمليه عليها ضميرها وما تلهج به سريرتها، وهو الاختيار الذي تأكدت من سداده في ما بعد. واكتشفت أن سالمًا لا يبادلها الحب وإنما يريد أن يتخذها ذريعة لتحقيق أغراضه الشخصية ومطامحه السياسية.

لقد ساعدتها بصيرتها ورهافة حسها على التمييز بين من يحبها ويقدرها ومن ينافقها ويغالطها، وعلى اتخاذ الموقف المناسب لتعزيز مكانة أسرتها، حفاظًا على صيتها وشهامتها، وتفاديًا لكل ما يمكن أن يرتد بسمعتها وجاهها إلى الدرك الأسفل.

حفز يعقوب لمياء على التنكر في ثوب جارية لإهدائها إلى بنت الإخشيد التي كانت مولعة بجلب الفتيات الحسناوات إلى قصرها. وقد أهّلها هذا الدور، بعد السيطرة على عقلها، لإحباط مناورات الخصوم، والتخفيف من أسر الحسين ومواساته، وتوفير الأجواء المناسبة حتى يدخل جوهر إلى مصر فائزًا ظافرًا.

وبالنصر تحققت أمنية لمياء لعقد القران بالحسين. وكان قد أُجّل للمصاب الجلل (وفاة والدها مسمومًا) ومراعاة للحِداد وتوفيرًا لمزيد من الوقت إلى حين القضاء على الخصوم: «فقالت لمياء: لا ينبغي أن يتم شيء قبل الانتقام من الخونة» (ص ٩٤).

ـ **خرق شفرة التاريخ**: خرق السارد معايير السرد التاريخي وضوابطه سعيًا إلى توفير هامش من الحرية لإعادة تمثيل الأحداث التاريخية وتقديمها في حلة تخييلية. وممّا اعتمد عليه في هذا الصدد نذكر بصورة أساسية:

• يحرص المؤرخ على إقامة التطابق بين ما يحكيه وما وقع في الماضي، ويضطر، أيضًا، إلى خلق «مسافة نقدية» مع الحدث التاريخي، متحريًا في صدقيته وصحته بالاحتكام إلى معيار الخطأ والصواب. يستأنس الروائي، في الرواية التاريخية، بهذا المنحى العام، معتمدًا على معطيات تاريخية وقعت فعلًا،

ويمكن التحقق من صحتها؛ فكلاهما يستند إلى «مرجع مقطع، مسمى، ومفهوم مسبقًا، لكنه يخضع إلى تركيب ما»(٦٦)، أي إنهما يتفقان في المتح من المادة نفسها لكنهما يختلفان في طريق التعامل معها؛ فكل واحد منهما يعتمد على معطيات جاهزة ومقتطفة من التاريخ، لكنه يضطر إلى تسريدها في تراكيب وسياقات خاصة، وشحنها بالمعاني المناسبة حتى تؤدي الأغراض التداولية المنشودة.

في هذا السياق، اعتمد السارد على معطيات جاهزة، لكنه احترس من الإكثار منها، وعيًا منه بضرورة تغليب التخييل على التاريخ. كما أنه لم ينضبط لإرغامات شفرة التاريخ وقيوده، وإنما أعطى نفسه هامشًا رحبًا من الحرية لإعادة تمثيل أحداثه في قالب روائي يقوم أساسًا على احتمال وقول الفعل، وهو ما حفز السارد على إعطاء أدوار خيالية لشخصيات تاريخية، وإسناد أدوار تاريخية لشخصيات وهمية.

ربما يجد القارئ نفسه مضطرًا، بمفعول جمالية التأثير، إلى التعامل مع الرواية كما لو كانت دعامة تاريخية، وهو ما تنبّه إليه بعض الكتّاب العرب الذين توجسوا من المفعول السحري لهذا الصنف من الروايات وخطورته على ذوق الناشئة وسلوكهم، في حين أن ما يعرضه السارد هو ضرب من الخيال الذي لا يهم مدى صلته بالواقع (التأكد من وقوع الفعل) وإنما إعادة تمثيله بطريقة فنية (تعزيز احتمال وقوع الفعل). وفي السياق نفسه، يمكن القارئ أن يتعامل مع معطيات خيالية كما لو كانت واقعية، وهذا ينطبق على رواية **السيد أندريو ماربو** لولفغانغ هولدشيمر (W. Hildesheimer)(٦٧) التي قرئت بكونها سيرة حقيقية لناقد للفن والجمال كان ينتسب إلى الجيل الثاني من الرومانسيين الإنكليز، وانتحر سنة ١٩٣٠، في حين أن المؤلف منح «حياة حقيقية» لشخصية خيالية، متوسلًا كل ما يمكن أن يدعم مسعاه (كتابات الناقد واستشهاداته ورسائله وشهادات مجايليه).

- «يتناول التاريخ التجربة البشرية في شموليتها عوض فرادتها، ويهتم بتحولات وأحداث تمس المجتمع برمته عوض أفراد منعزلين»(٦٨). ويتضح من تجربة زيدان أن همّه لم يكن سرد التحولات التاريخية التي تهم الدولة الفاطمية، وإنما ركز عنايته على شخصيات من ثمرات خياله لبيان كيف تفاعلت مع الحدث التاريخي، وشاركت في صنعه لنصرة الحق ومغالبة الباطل. وأعطى هذا الحيزَ النصيب الأوفر، مكترثًا لأمور لا يعيرها المؤرخ كبير اهتمام، ومن ضمنها وصف هيئات الشخصيات وأحوالها والفضاءات التي يرتادونها، ونقل ما يجول في سرائرها وطواياها من أحلام مُغفية وأحاسيس محبطة.

يتوخى المؤرخ، من خلال التركيز على الحدث التاريخي في شموليته، تقديم العبر المناسبة بالنظر إلى علائق القوى المتحكمة في الصراع أو النزاع بين الطرفين المتنافسين، في حين أن الروائي يتميز بقدرته على التوغل في سرائر الشخصيات، والكشف عن مضمراتها، واستجلاء العبر المناسبة منها. وهذا ما نعاين جزءًا منه من خلال توغل السارد في طوية كل شخصية على حدة.

---

(66) Barthes, «Le Discours de l'histoire,» p. 169.
(67) Cohn, pp. 125-148.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

يتضح منذ البداية أن سالم، مثلًا، يغالط لمياء ويوهمها بأنه يحبها، طامعًا في اكتساب قلبها لبواعث سياسية. وقد مكّنتها فراستها الأنثوية من اكتشاف خشونته ورعونته بسبب سوء تعامله مع غريمه الحسين، وعدم تقديره خطورة ما أقدم عليه، وهو ما تأكدت منه تدريجيًا إلى أن سمعته، من وراء الستار، يصارح كافور الإخشيدي بخطته المبيتة والمغرضة.

أفضت عناية السارد بما يمت إلى سلوكات الشخصيات وأفعالها بصلة إلى تعزيز البُعدين القيمي والأخلاقي لمخاطبة القارئ المفترض، لعله «يهتدي بهما في حياته الخاصة»[٦٩]، «ويتصرف حسب المقتضى مع الحقيقة المبثوثة إليه»[٧٠]. ولهذا، لا تقدم الرواية القيم التي يمكن أن تشيد الأخلاق، وإنما تصف العالم كما هو من دون الإحالة إليه[٧١]. وبمقتضى ذلك، سعى زيدان إلى تعليمنا ما يجب أن نقوم به وما ينبغي أن نتفاداه لنعيش الحياة الأفضل[٧٢].

في السياق نفسه، لا يستهدف المؤرخ عبرًا معيّنة وإنما تُستنتج من سيرورة الأحداث وصروف الدهر، في حين أن الروائي يقصد، منذ البداية، أن يكتب قصة ذات مغزى، وهو ما يجعل غايتها محددة سلفًا، فتستدعي بذلك تأويلًا متواطئًا يستتبع، بدوره، قاعدة للعمل يمكن أن تنطبق على الحياة الحقيقية للقارئ، ولو من باب الافتراض[٧٣].

• يحتمل الحدث التاريخي قراءة متواطئة أيًا يكن المنتصر أو المنهزم، في حين يقوم السرد الروائي على النسق الأيديولوجي الفوقي (Supersystéme idéologique) الثنائي بحكم اضطرار الروائي إلى إبراز الآراء والمواقف المتباينة، واستجلاء المشاعر المتضاربة، وتبيّن المفارقات القيمية والأخلاقية. وإذا كان زيدان، في هذا المضمار، ينزع أكثر إلى إظهار «صوت الحق» الذي تجهر به لمياء تطلعًا إلى تحقيق النصر على أعدائها، فهو، في المقابل، يُظهر مساعي أبي حامد وسالم لتحقيق مطامحهما السياسية، وهذا ما يحتم قراءتين قراءة شاملة بحسب فرانسوا راستيي (F. Rastier) لفهم الرواية في شموليتها؛ فالقراءة الواحدة (مسار لمياء الحكائي) التي تعطي قيمة لنظام من القيم (القيم الأصيلة التي تقترن بتوطد الدولة الفاطمية)، لا تستطيع أن تستوعب ما تتضمنه الرواية من أنساق، وهذا ما يقتضي إعطاء المشروعية للصوتين المقموعين (المسار الحكائي لسالم وأبي حامد)، واستجلاء مدى ملاءمة برنامجهما الحكائي المضاد (الدفاع عن الخلافة العباسية)، فيؤدي هذا، بحسب راستتي، إلى إبهام العمل: «تحيل قراءة ما حتمًا إلى قراءة أخرى، وكلتاهما ضرورية للأخرى»[٧٤].

---

(69) Suleiman, p. 62.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

تمارس لمياء، بطلة الرواية، سلطة على القارئ لكونها تجسد الحق وتجاهد من أجل حياة جديدة لن تنعم بها (وهذا يُعَدّ من بين أسباب تأجيل القران) إلا بعد أن تحقق النصر على العدو: «إن انتماءها إلى مذهب معيّن هو الذي يجعل العبور ممكنًا إلى الفعل، ومباشرة حياة جديدة»[٧٥]، أي «حياة وفق الحقيقة»[٧٦]، وهذا ما عزز ميولها إلى المذهب الشيعي ومناصرته، وحتّم عليها التعرُّف إلى ذاتها وهويتها، وامتحان قدراتها، ومقاومة الصعاب لنيل مرادها.

يمكن القارئ أن يفسخ العقد مع الكاتب بحجة رفضه أن يظل منقادًا له بعماء، وميله إلى إثبات قيمته المناوئة للقيم المنشودة في الرواية، واتهام الكاتب بتزييف الحقائق المسرودة. وفي هذا السياق، يتلاشى احتمال وقوع الفعل، وينكشف كما لو كان إجراء تطويعيًا، ومن ثم يصدع القارئ بقناعاته، ويعي تمامًا مكر الروائي[٧٧].

• يشترك السردان التاريخي والروائي في أداء وظيفة البيّنة (Fonction testimoniale) أو الشهادة[٧٨] بحكم اعتمادهما على منظومة ما قبل الكتابة (périgraphique)، وهي «منطقة نصية تضطلع بوظيفة الوساطة بين النص السردي وبين قاعدته التوثيقية الخارج ـ نصية»[٧٩]. وينهل كلٌّ من المؤرخ والسارد مادة غير منتظمة، وموجودة سلفًا، ثم يعملان على تسريدها في حبكة، وإعادة ترتيب عناصرها وفق تنظيم خاص. وممّا يميز عمل المؤرخ من السارد كون الأول «يخضع لإرغامات صارمة وقواعد مضبوطة»[٨٠] في ما يسرده، في حين أن الآخر غير ملزم بذلك بسبب تمتعه بهامش أكبر من الحرية لإعادة تمثيل الواقع كما يشاء. ومع ذلك، ينهض بوظيفة البيّنة حتى يوفر المادة التاريخية ويحرص على دقتها انسجامًا مع ضوابط الرواية التاريخية وإكراهاتها، ويحدد الإطار العام الذي سيتحرك داخل نطاقه لمخاطبة توقعات القراء والاستجابة لخلفياتهم المعرفية.

نلاحظ في هذا الصدد أن سارد رواية **فتاة القيروان** يعي بأهمية وظيفة البيّنة، ويحرص على استثمارها حتى تؤدي دورها على الوجه المطلوب، وهذا ما يتجلى في تخصيص مقدمة (فذلكة تاريخية) لوضع الحدث الرئيسي في إطاره التاريخي العام، والتصريح بالمصادر التاريخية المعتمدة، وإثبات خارطة تبين المناطق التي استوعبت أهم الأحداث. ويبين هذا مدى حرصه على تحري المادة الحكائية واستقصائها من جوانب متعددة حتى يوهم بواقعية ما يحكيه وتاريخيته. لكن تحكمه في زمام الحكي أهّله لإعادة تمثيل الأحداث بطريقة فنية، وحفزه أكثر على استثمار مؤشرات التخييل، حرصًا على

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٩١.
(٧٨) يمكن أن تتخذ علاقة السارد بالقصة المروية، علاوة على العلاقة العاطفية والفكرية والأخلاقية، شكل شهادة فحسب، «كما هي الحال عندما يشير إلى المصدر الذي يستقي منه خبره، أو درجة دقة ذكرياته الخاصة أو المشاعر التي تثيرها حادثة ما في سرائره». انظر: Gérard Genette, *Figures III* (Paris: Seuil, 1972), p. 262.
(٧٩) استعمل فليب كارار (Ph. Carrard) مفهوم المنظومة ما قبل الكتابة، للدلالة على الوثائق المعتمد عليها لتعزيز وظيفة البيّنة والشهادة (هوامش، حواش، مقدمات، تصديرات، تذييلات..). انظر: Cohn, p. 177.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

ملء ثقوب الذاكرة الجماعية وفرجاتها، وإشراع الحدث على إمكانيات حكائية متعددة، والنفاذ أكثر إلى سرائر الشخصيات لفهم انفعالاتها وردودها وأحلامها وتطلعاتها. ومن بين السمات(٨١) المعتمد عليها، نذكر ما يلي: إضفاء أبعاد تخييلية على المرجعية التاريخية؛ المواءمة بين عالم واقعي يمكن التحقق من أحداثه وعالم مختلَق يقوم على التمثيل ـ المضاد (anti-représentation)؛ العناية بمصائر الأفراد ومشروعاتهم الشخصية، على عكس التاريخ الذي يهتم بـ«الذهنيات» الجماعية؛ تغليب سرد الكلام على سرد الأحداث، وهو ما يفضي إلى تبيان مواقف الشخصيات وانفعالاتها وردودها (وهكذا تؤدي الرواية دور علم نفس الأعماق (La psychologie des profondeurs)؛ دعم ازدواجية الصوت السردي التي يضطلع الكاتب، بمقتضاها، بتكليف سارد من صنع خياله لسرد وقائع محتملة الوقوع، في حين يتحمل المؤرخ مسؤولية سرد الوقائع من دون وساطة؛ تعزيز أثر التخييل بإعادة تمثيل الواقعة التاريخية، وإشراعها على احتمالات متعددة يختلط فيها الواقعي بالوهمي، في حين تكون الواقعة التاريخية مرتبطة لسانيًا بامتياز الوجود: سرد ما حدث ، وليس ما لم يكن أو ما يثير الشكوك(٨٢)، وهذا ما يدعم أثر الواقع في السرد التاريخي.

خاتمة

ـ كرست أيديولوجية التعبير المهيمنة تصورات مغلوطة عن روايات جرجي زيدان، الأمر الذي جعل «الإدانة الجمالية تتماشى مع التقريع الأخلاقي»، وفق الجدول الآتي:

الإدانة الجمالية	التقريع الأخلاقي
ـ الفن الزائف	ـ إفساد ذوق الجمهور وسلوكه
ـ التعليم والتسلية	ـ تزييف تاريخ العرب وتشويهه
ـ ضعف المستوى الفني	ـ ترويج أكاذيب عن العرب وتحقيرهم
ـ تشابه العقد ومصائر الشخصيات	ـ خبث طوايا جرجي زيدان وعمالته وتعصبه الديني
ـ الصنعة المهلهلة	ـ الافتقار إلى الإحساس القومي

وهذا ما أدى إلى إدراج روايات زيدان ضمن الآداب الهامشية، وترويج أحكام مسبقة عنها بتجريدها من الخاصية الفنية وإفراغها من الفائدة الاجتماعية. وقد تضافرت عوامل كثيرة، أكانت دينية أم سياسية أم أيديولوجية أم أخلاقية، على إعاقة التواصل الفني مع هذه الروايات، وهو ما جعلها لا تؤدي وظيفتها الاجتماعية والفنية على الوجه المطلوب.

سبق أن أدرجنا تصوّر لوتمان لإمكانيات التواصل الفني التي يتعزز مفعولها أو ينتفي بحسب طبيعة النسق الثقافي الذي يؤطرها. وتبين لنا أن الحالة التي تنطبق على روايات زيدان تتمثل في التفاوت

(81) Cohn, «Marqueurs de fictionnalité,» pp. 167-199.

(82) Barthes, «Le Discours de l'histoire,» p. 171.

الموجود بين قدرة الكاتب على إبداع نص فني وعجز القارئ عن إيجاد تنظيم مماثل ينطبق عليه «مفهوم الفنية»، وهذا ما جعل النقاد العرب، على نحو متفاوت، يتعاملون مع روايات زيدان من الزاوية الإخبارية (البُعد التواصلي) وليس الزاوية الفنية (البُعد الشعري). ومع ذلك، لم يستثمروا الجانب الإخباري (لما يتضمنه من أنساق وتمثيلات ثقافية) بطريقة موضوعية، بل حاكموا محتوياته من الزاويتين الأخلاقية والأيديولوجية.

يعي زيدان أنه يكتب رواية تاريخية غير مقيدة بقول الحقيقة كما هي، وغير ملزمة بسرد وقائع قابلة للتحقق منها؛ فهو يشعر حين يكتب الرواية بحرّية أكثر لإعادة تمثيل الأحداث التاريخية، وترهينها في سياقات جديدة، وتقديمها في حلة تخييلية. ويمكن في ما يلي أن نجمل ما يميز زيدان المؤرخ من زيدان الروائي:

زيدان المؤرخ	زيدان الروائي
ـ يدون نصًا مرجعيًا (دعم أثر الواقع)	ـ يسرد قصة غير مرجعية (تعزيز الوهم المرجعي)
ـ يسرد أحداثًا تامة يمكن التحقق منها	ـ يقدم أحداثًا غير تامة وغير قابلة للتحقق منها
ـ يحيل إلى وقائع خارج النص	ـ يحيل النص إلى ذاته (الإحالة الداخلية)
ـ يحرص على صحة الحدث وصدقيته	
ـ يتناول الظاهرة البشرية في شموليتها	ـ يعتني بحيوات أشخاص عاديين ومنعزلين
ـ يهتم بشخصيات عظيمة أدت أدوارًا جسيمة في التاريخ	ـ يعتني أكثر بمواصفات الشخصيات وسرائرها
ـ يعتمد أساسًا على سرد الأحداث	ـ يغلّب سرد الكلام على سرد الأحداث
ـ يتكلف هو نفسه بسرد الأحداث (أحادية الصوت السردي)	ـ يفوض ساردًا لينوب عنه في سرد الأحداث (ازدواجية الصوت السردي)
ـ يعتني بسلسلة من الأحداث الأكثر درامية في التاريخ	ـ يعتني بوصف التفصيلات التافهة والعلاقات الصغيرة، وتمثيل «المفارقة التاريخية الضرورية»، وتفجير البطولة الشعبية من خلال الدور المسند إلى لمياء

يؤدي التباس الحدود بين التاريخي والتخييلي إلى حدوث تشويش على التواصل الفني المنشود بين الكاتب والقارئ؛ فربما يتوهم القارئ أن الشخصيات الخيالية واقعية، وربما يتعامل مع شخصيات واقعية كما لو لو أنها ضرب من الخيال. لكن عندما نحتكم إلى التخييل (موضوع السرديات التخييلية (Narratologie fictionnelle)) ، نكون ملزمين بالتعامل مع الرواية بصفتها نصًا غير مرجعي ويستدعي أدوات مناسبة لإبراز مقوماته الفنية، في منأى عن أي تطابق محتمل مع الواقع أو التاريخ، وهذا

ما سعينا إلى التدليل عليه من خلال التركيز على التشاكلات الدلالية المتعددة والتوليف والإحالة الداخلية وجمالية التمثيل.

- غالبًا ما يُحتكم إلى معياري الرسالة (الوظيفة المرجعية) والفرجة (الوظيفة الشعرية) للتمييز بين النصوص، وهو تصنيف تعسفي قد يجني على عينة من النصوص لأنه لا يضع في حسبانه وجود ما يصطلح عليه رومان جاكبسون بـ«المعايرة الاختلافية للوظائف»(٨٣)، وبمقتضاها تتفوق وظيفة ما (الوظيفة المهيمنة) على بقية الوظائف من دون أن تلغيها أو تطمسها، بل تُخضعها لتراتبية بحسب نسبة حضورها في النص. وهذا ما يدحض مزاعم من أدرج روايات زيدان ضمن الخانة التواصلية بحجة مراهنتها على التعليم والترفيه والتلقين المذهبي، وهي، عكس ذلك، تتوفر على نسبة من الشعرية (الوظيفة الشعرية) التي تتمثل في الخاصيات الفنية التي استنتجنا بعضها من الرواية المعتمدة.

سبق أن أثرنا طرح جيرار جنيت الذي يدافع عن تغير شعْرنة النص بحسب ظروف القراءة. بناء عليه، ما زالت روايات جرجي زيدان في أمسِّ الحاجة إلى قراءات مغايرة وجديدة لفهم طبيعتها الاجتماعية والثقافية، واستيعاب طبيعتها الفنية والجمالية، وتحليل العوامل التي ساهمت وما زالت تساهم في رواجها وتداولها على نطاق واسع. وقد تبيّن لنا من خلال قراءتنا رواية **فتاة القيروان** (وهي قراءة من القراءات الممكنة والمشروعة) أنها ما فتئت محافظة على صبغتها الحداثية التي تتجسد أساسًا في اللغة والتخييل واللاتمثيل، وفق الجدول الآتي:

الخاصية الفنية	تجلياتها
اللغة	- كتب جرجي زيدان رواياته بلغة جديدة متحررة من الصنعة اللفظية، ومراهنة أكثر على تواصل القارئ وتفاعله معها. وبذل جهدًا في تخيل وضعيات تواصلية، وتعزيزها بما يلائمها من الصيغ والأساليب المواتية. وقد تجلت هذه المهارة أكثر في سرد الكلام الذي حرص زيدان على توسيع رقعته في الرواية حتى يسعف في تعرُّف طباع الشخصية ومواقفها وتصرفاتها.
التخييل	- وعي زيدان مبكرًا إمكانات التخييل في اتخاذ المسافة اللازمة مع التاريخ، وإعادة ترهين أحداثه في سياقات ووضعيات جديدة لخدمة أغراض معينة.
جمالية التمثيل	- استعان زيدان بجملة من الألاعيب الفنية (التوليف، الإرصاد المرآتي (Mise en abyme-abîme)، التنكر، التوازي..) التي عملت على تمثيل الواقع بطريقة مغايرة. كما حرص على جعل الفن خادمًا للتاريخ وليس رديفًا أو نسخة مطابقة له. وهكذا أضحت الرواية لا تحيل إلى ما يوجد خارجها وإنما تحيل إلى ذاتها (الإحالة الذاتية).

(83) Suleiman, p. 30.

ـ تستثمر الرواية بعض مواصفات رواية الأطروحة التي تتمثل في ما يلي:

• لا تفرض الرواية معنى وإنما تفرض نسقًا من القيم يستمد نسغه من الصراع المحتدم بين البرنامجين الحكائيين المتعارضين. وإذا كانت الرواية تسهب في دعم الصوت الأحادي (صوت الحق الذي تمثله لمياء)، فهي لا تجد بدًّا من استحضار الصوت المناوئ (صوت الشر الذي يتجسد في أعمال سالم وأبي حامد) لإبراز ما اعترض لمياء من مخاطر ودسائس دفاعًا عن ملاءمة برنامجها الحكائي. ولا يمكن قراءة واحدة (البنية الأيديولوجية الفوقية التي تتحكم في زمام الحكي برمّته) أن تطمس مجمل الأنساق المضمنة في الرواية، وهو ما يقتضي قراءة أخرى يمكن أن يضطلع بها قارئ ما إرضاء لقناعاته الفكرية والعقائدية. وفي هذه الحال سيضطر إلى مساندة موقف سالم وأبي حامد، بدعوى أن ما يثيرانه من قضايا يرضي توقعاته ويدغدغ مشاعره.

كثيرًا ما يُنظر إلى الجانب التعليمي بطريقة سلبية (تعليم حقائق جاهزة)، في حين أن جورج لوكاش يقصد به خروج الذات «إلى العالم لتتعلم كيف تتعرف على ذاتها، وتبحث فيه عن المغامرات لكي تختبر نفسها، وتثبت، بهذا الاختبار، مقدرتها وتكتشف ماهيتها الخاصة»[٨٤]. إن البطل الإشكالي مضطر إلى الانخراط في مغامرة ما لاختبار قدراته ومؤهلاته لتحقيق ما يصبو إليه. وقد استثمر زيدان ما يفي بهذا الغرض التعليمي، محمِّلًا لمياء مسؤولية البطولة لإثبات جدارتها وكفاءتها. وتدرّج مسارها الحكائي من خلال تحولين متوازيين: **أحدهما** من جهل المعرفة إلى معرفة الذات، والآخر من الخمول إلى الحركة[٨٥]. واستطاعت، بما أوتيت من مؤهلات جسمانية وذهنية، أن تجتاز الاختبارات جميعها بفاعلية وإتقان، متغلبة على العوائق، ومحبِطة الدسائس والمناورات إلى أن حققت أمنيتها الشخصية (الزواج بالحسين) ومسعاها الجماعي (توطُّد الدولة الفاطمية في مصر).

(٨٤) لوكاش، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(85) Suleiman, p. 82.

عباس الحاج الأمين*

عنف اللغة ولغة العنف في المشهد السياسي في السودان

ملامح من تجلياتهما الراهنة ورؤىً بشأن مآلاتهما المستقبلية

تعالج هذه الورقة، كما يشي عنوانها، قضيتين أساسيتين هما: عنف اللغة ولغة العنف في المشهد السياسي الراهن في السودان، وتركِّز على الفترة منذ مجيء نظام الإنقاذ في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ حتى تموز/يوليو ٢٠١٥، تاريخ كتابتها. وتومئ - بدءًا - إلى أن القصد من مقاربة العنف السياسي في الساحة السودانية بهذه الثنائية، أو دراسته على المستويين الرمزي والمادي، هو قصد منهجي وإجرائي محض، الهدف منه، في المقام الأول، تسليط الضوء - ما أمكن - على مظان العنف وبؤره على هذين المستويين فقط، مع تأكيد أن ظاهرة العنف، بأشكاله وصوره كافة، واضحة في المشهد السياسي في السودان وضوح الشمس. وما تتطلع الورقة إليه، كي تتسم بالجِدّة والإضافة، هو نقد هذه الظاهرة والتنبُّه إلى تداعياتها السلبية، والتنبُّوء بمآلاتها الوخيمة التي ستكون أشد وبالاً وأوقع إيلامًا على المجتمع السوداني، فتهزُّ كيانه هزًّا أكثر ممّا هو حاصل الآن.

تكتسب الورقة مبررها من وجوه عدة، منها أن ظاهرة العنف في المشهد السياسي في السودان بشكل عام، لم تحظَ بالدراسة العلمية الكافية، ولم يُسبَر غورها حتى الآن، ناهيك عن دراسة الجزئية التي تعالجها الورقة. وإذا كان ثمة دراسات بشأن العنف، فهي علاوة على أنها شحيحة، مقارنةً بضخامة حجم الظاهرة وخطورتها، فإن معظمها حصر نفسه في محيط العنف الطلابي في الجامعات السودانية أو في محيط العنف النوعي. وتجدر الإشارة هنا - على سبيل التمثيل لا الحصر - دراسة

* معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، الخرطوم، السودان.

عبد الله علي إبراهيم المعنونة بـ«العنف الطلابي في الجامعات: مدخل إليه ومخرج منه»[١]، ودراسة وائل طه محيي الدِّين المعنونة بـ «ظاهرة الصراع السياسي في اتحاد طلاب جامعة الخرطوم»[٢]. كما أن هناك بضع دراسات عن العنف النوعي في السودان، منها ما نفَّذها أفراد نحو الجهد التجميعي القيّم الذي قام به عبد الماجد عليش، والمعنون بـ«الأقوال والأفعال ضد النساء والأطفال»[٣]، ومنها ما نفَّذتها مؤسسات، مثل مركز دراسات النوع في جامعة الأحفاد للبنات، ومركز سالْمَة لدراسات الجَنْدَر، والمركز الإقليمي للتنمية البشرية. هذا بالإضافة إلى دراسة أحمد الضَّو التي عالجت ظاهرة العنف السياسي غير الرسمي في السودان[٤].

لقد استشرت ظاهرة العنف اللغوي في الخطاب السياسي في السودان، شأنه شأن الخطاب السياسي في بعض الأقطار العربية إبان ثورات الربيع العربي، بشكل سافر يغري بالوقوف عندها وتأملها بالدراسة والتحليل. بَلْهَ إن ظاهرة العنف اللغوي أضحت من سمات الإعلام العربي البارزة، حتى أمست البرامج الإذاعية السياسية التي تخلو من السب والشتم والبذاءة اللغوية نادرة للغاية، وهذا باب للبحث واسع.

تنطلق الورقة من فرضيات ثلاث يمكن تبيانها في: **أولًا**، أن العنف الممارس ضد اللغة عند جلِّ الفاعلين في مضمار **السياسة** السودانية، يصدر معظمه عن أولئك الذين ولجوا الساحة السياسية من دون مؤهلات دراسية أكاديمية تؤهِّلهم لتقلُّد مناصب سنِية في أروقة حكم بلد كالسودان، بكلِّ ما فيه من مكوِّنات عِرقية ودينية ولغوية وجغرافية... إلخ متنوعةٍ جدًّا. ويمكن وصف أضراب هؤلاء الفاعلين بأنصاف المتعلِّمين، أو تحديدًا بالعاطلين من المعرفة باللغة العربية العالية؛ بخلاف أولئك الذين ولجُوها من باب العلم والأدب الرفيعين. **ثانيًا**، أن عنف اللغة يفضي ـ لا محالة ـ إلى عنف مادي. بعبارة أخرى، عندما تعجز اللغة عن التعبير عن مكنونات السياسي فإنه يلجأ إلى لغة العنف، كأنه يستدعي القول العربي المأثور في حقل التطبيب الشعبي: «آخر العلاج الكي». **ثالثًا**، أن ظاهرة العنف بمختلف صورها وأشكالها ترتفع وتائرها، وتزداد حدَّة في ظل الأنظمة العسكرية الشمولية، وتهيئ هذه الأنظمة المناخ المواتي لشيوع العنف.

لاختبار صدق الفرضيات المشار إليها أعلاه، تتوسل الورقة بمناهج مختلفة؛ تتمثل في: المنهاج التاريخي الذي يساعد في تقديم إشارات تاريخية عن الظاهرة، لا بغرض تأثيلِها ومعرفة جذورها التاريخية في الماضي السوداني السحيق، فهذا قد يحيد بالورقة عن مسارها ويصرفها عن موضوعها الأساسي، وإنما بغرض إعطاء نبذة تاريخية موجزة عن هذه الظاهرة في تاريخ السودان المعاصر، أي

(١) عبد الله علي إبراهيم، **الثقافة والديمقراطية في السودان**، ط ٢ (القاهرة: دار الأمين للنشر، ١٩٩٩).
(٢) وائل طه محي الدِّين، «ظاهرة الصراع السياسي في اتحاد طلاب جامعة الخرطوم» (بحث تكميلي لنيل شهادة بكالريوس العلوم السياسي، جامعة الخرطوم، ٢٠٠٩).
(٣) **الأقوال والأفعال ضد النساء والأطفال خلال الأعوام ١٩٨٤ ـ ٢٠٠٩**، جمعها وعلق عليها عبد الماجد عليش محمد (الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠).
(٤) أحمد الضو أحمد موسى، «ظاهرة العنف السياسي في السودان: دراسة تحليلية مقارنة، ١٩٥٦ ـ ١٩٩٦،» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الخرطوم، ١٩٩٨).

ما بعد الاستعمار ونشوء الدولة الوطنية أو القُطرية. ولربما يكون في انتخاب هذه الإشارات التاريخية المعاصرة، ولا سيما أنها منتخَبة من عهود أنظمة متباينة (أنظمة شمولية وأخرى ديمقراطية)، مساهمة في الكشف عن قياس الظاهرة، علوًّا وانحسارًا، من عهد إلى آخر. كما أنه يساهم في الوصول إلى نتائج علمية محايدة، تنفي عنها تهمة التحيز لنظام ما ضد نظام آخر. وبجانب المنهاج التاريخي، تستعين الورقة بالمنهاج الوصفي بُغية توصيف الظاهرة، توطئةً لدراستها وتحليلها بإعمال مناهج التحليل، منها منهاج التحليل اللغوي النقدي للخطاب السياسي في ما يخصُّ عنف اللغة.

قبل الخوض في تفصيلات السرد التاريخي والتوصيف والتحليل، تعرف الورقة بالمفاهيم والمصطلحات الرئيسية التي تشكل لُحمتها وسُداتها، وهي **العنف وعنف اللغة ولغة العنف والعنف السياسي**.

العنف

يعدُّ مفهوم العنف من المفاهيم الاجتماعية التي تصعب الإحاطة بها وتعريفها تعريفًا جامعًا مانعًا، نظرًا إلى اتسام ظاهرة العنف بالتعقيد والتداخل. وتتعدّد صور العنف وأشكاله، وتتنوّع دوافعه وأسبابه، وتتباين مستويات ممارسته. كما أن للظاهرة أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية. علاوة على ذلك، هناك مفاهيم عدة لها وشائج متينة مع هذا المفهوم، نحو الإيذاء والإساءة والعدوان والضَّرب، وأشباهها. ويُستخدم بعضها أحيانًا مرادفًا لمفهوم العنف؛ فمصطلح الإساءة مثلًا يرد عند بعض الباحثين مرادفًا لمصطلح العنف، ويُقصد به أي فعل يقوم به أفراد الأسرة بقصد إيقاع الضرر بشخص آخر، والإساءة البدنية هي أول أشكال العنف الذي يتضمَّن صورًا كثيرة للإيذاء، تبدأ بالضرب المبرح وتنتهي بالقتل[٥]. ومن خلال مراجعة الباحث بعض الأدبيات التي طرقت موضوع العنف، وجد أن جلَّها يتفق على أن العنف إمّا لفظي وإمّا جسدي، وأن نتاجه دائمًا أذىً جسدي أو نفسي، وهذان هما العنصران الرئيسيان اللذان تدور تعريفات مفهوم العنف في فلكيهما. لذا، يمكن الورقة تبنّي أي منها، نحو التعريف القائل «إن العنف أي فعلٍ لفظي أو بدني، أو إكراه موجَّه إلى شخص، ويتسبَّب عنه أذىً جسدي أو نفسي أو حرمان، ويعمل على وضع الشَّخص في مرتبة أدنى»[٦].

لئلّا تذهب الورقة بعيدًا في مَهامه التعريفات الوفيرة التي طرحها الباحثون في مختلف الاختصاصات، فإنها تكتفي بالنظر إلى المادة العنفية المراد دراستها وتحليلها ههنا، من خلال زوايا ثلاث: **أولاها**، الزاوية النفسية التي يظهر فيها العنف على شكل تعبير انفعالي، أو انفجار للقوة، يتخذ صيغة لا تخضع للعقل، فيظهر في شكل سلوك عدواني، وبالتالي يُعرّف العنف نفسيًا ـ من وجهة نظر علماء النفس ـ بأنه نمط من السلوك الذي تنتج منه حالة إحباط مصحوبة بعلامات توتر، وينطوي على قصد إلحاق الضرر بكائن حي. ويتحدّد العنف كاستجابة لمثير خارجي تتجلّى في شكل فعل يكون

(٥) فاطمة أمين أحمد، «مقياس العنف الأسري،» **دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية** (حلوان)، العدد ٦ (١٩٩٩)، ص ١٩.

(6) Lori Heise, Jacqueline Pitanguy and Adrienne Germain, *Violence against Women: The Hidden Health Burden*, World Bank Discussion Papers; 255 (Washington, DC: World Bank, c1994), p. 47.

مشحونًا بانفعالات الغضب والهِياج والمعاداة، ويرتبط بغريزة الموت والعدوانية لدى الفرد. **ثانيتها**، الزاوية الأخلاقية، وفيها يتمثل العنف في الاعتداء على مِلكية الآخر وحريته. ويتجلّى هذا المفهوم الأخلاقي للعنف في مواقف بعض الفلاسفة، وفي الخلفية النظرية للقوانين وأدبيات حقوق الإنسان. **ثالثتها**، الزاوية السياسية، حيث يُفسر العنف على أنه استخدام للقوة من أجل الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها، أو استغلالها في تحقيق أهداف مشروعة وأهداف غير مشروعة. ويبرز هذا التصوُّر في كثير من النظريات السياسية والفلسفية التي ربطت العنف بالصراعات الاجتماعية بين الفئات ذات المصالح المتنافرة(٧).

عنف اللغة

ينطوي مفهوم «عنف اللغة» على دلالات كثيرة، منها العنف الذي تمارسه اللغة على الإنسان، ويتجلّى هذا في حالة صراع الكاتب مع اللغة، في إطار بحثه عن لغته الخاصة. والبحث عن لغة خاصة يسبِّب للكاتب كآبة وألمًا حادَّين؛ فالكتابة وجعٌ جسدي، كما عبَّر عنه الشاعر العربي القديم الفرزدق حين قال: «قول بيت شعر أصعب عليَّ من خلع ضرس». وفي السياق ذاته، يشبِّه الشاعر محمد عبد الحي اللغة بالحيوان الآبد، ويعاني الشاعر لترويضها وكبح جماحها، ويتمُّ له هذا الكَبح عن طريق قوة إلهية (وحي)، فمن يكبح جوهر اللغة يكبح الشعر، فجوهر اللغة ـ وهو جوهر الشعر ـ وحي من الله(٨).

ثم هناك العنف الواقع من الإنسان على اللغة ذاتها؛ إذ إن العنف بين الإنسان واللغة متبادل. فالإنسان يمارس القمع مع لغته، يقمع مفردات وتعبيرات وتراكيب باعتبارها إمّا من مظاهر الفساد وإمّا من الكلام الذي لا يجوز قوله والتلفُّظ به، فيفرض عليها صنوفًا من القيود المعيارية الصارمة. إلا أن هذا الكلام يتمرد على قيوده وأغلاله، وينتفض في شكل طرفة ساخرة من الأنظمة اللغوية، أو في شكل هذيان. ومن مظاهر القمع التي يتوارى خلفها حراس اللغة مفهوم الفساد، وهو مفهوم يلازم اللغات كلها، ويكون بالمرصاد لجميع الناطقين، ولا ينجو منه حتى من لا يرى العالم إلا تجلياتٍ لغوية(٩). وقد درس جان جاك لُوسَركِل (J. Lecercle) المقموعَ من اللغة وسمَّاه «المتبقِّي»، أي المتروك والمهمَل والمنبوذ أو المطرود من جنة الاستعمال وحرَم المعاجم. ويفترض لوسركل أن الصراعات اللغوية ما هي إلا ضرب من العنف ساحته المجتمعات البشرية والطبقات الاجتماعية(١٠).

يتجلّى عنف الإنسان ضد اللغة في الأنظمة أيضًا، أو ما يُعرف بـ«النحو»؛ فالنحو المكتوب ما هو إلا نظام بشري يصطفي من الاحتمالات الكثيرة التي تحتضنها اللغة جزءًا يسيرًا يسمح بتشييده وتأسيسه.

(٧) نجاة الرازي، **العنف المنزلي بعض عناصر التعريف والتشخيص** (الرياض: مركز المعلومات وأبحاث الأسرة، مشروع ابن باز الخيري لمساعدة الشباب على الزواج، ٢٠٠٤)، ص ١١.

(٨) في حوار أجرته مع عبد الحي الصحافية رباب حسب الله، نشر في: **حروف** (الخرطوم)، السنة ١، العددان ٢ ـ ٣ (كانون الأول/ديسمبر ـ آذار/مارس ١٩٩١)، ص ١٣٢.

(٩) «اللغة والعنف،» **الشرق الأوسط** (الرياض)، ٢٠٠٥/٩/٧.

(١٠) جان جاك لوسركل، **عنف اللغة**، ترجمة وتقديم محمد بدوي؛ مراجعة سعد مصلوح (بيروت: الدار العربية للعلوم؛ المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٤٢ وما بعدها.

والأنظمة النحوية لا يمكنها أن تُولَد وتتكوّن إلا عبر الإقصاء والإلغاء والقمع لعناصر لغوية كثيرة، منها الصوتي والتركيبي والدلالي، كما لو أن تشييد «النحو» لا يقوم إلا على جثث الكلمات ورفات التراكيب. ويستمتع الإنسان بارتكاب «الإثم اللغوي» أو «السِّفاح اللغوي»، على حدِّ تعبير لوسركل، لأن هذا العنف الذي يمارسه ضد تراكيبها يضيف إليها الحيوية(١١).

ثم العنف الذي يمارسه الإنسان على الآخَر متخذًا فيه اللغة مَطيةً، وهو ما يُعرف بـ«العنف اللغوي أو العنف اللفظي»؛ فوقْع الكلمة على الجسد أمضُّ من وقع السنان. وبعض الكلمات تترك تغيرات على الجسد، كالكلمات التي «تخدش» الحياء أو «تجرح» مشاعر الناس؛ هذا الخدش أو الجَرح ليس تعبيرًا مجازيًا، أو تعبيرًا عن واقع اجتماعي منقرض؛ إذ نلحظ ملامح الوجه عند سماع الكلمات التي تُخجِل. ويبين عدد كبير من الدراسات اللسانية أن ظاهرة العنف اللفظي، المتمثلة أساسًا في قول الكلام البذيء والسب والشتم، قاسم مشترك بين جميع اللغات الإنسانية(١٢).

إن النظر إلى العنف اللفظي البيّن، مثل السب أو الشتم والكلام البذيء عامة، من منظور لساني بحت لَيبينُ أن أي تفوُّه بالسب أو الشتم يمثّل عملية تنفيس مؤقتة، يتمكّن بواسطتها الشَّاتم من تمييز نفسه (الفاعل) في مرتبة أعلى من المشتوم (المفعول به)، وبذلك يشعر بالراحة النفسية. وكثيرًا ما يشبّه اللسانيون العنف اللفظي بتعويض للعنف الجسدي أو كمرحلة وسطى أو متقدمة للعنف الجسدي. وقد بيّن كثير من الأبحاث كيف أن الكلام البذيء تحوَّل من المستوى الفردي أو المجموعاتي إلى عنف جسدي. كما يتضمن العنف اللفظي البيّن الكثير من التمييز؛ فالشاتم يقول للمشتوم بطريقة ما إنه ينتمي إلى مجموعة أرقى، وإن المشتوم لا ينتمي إلى هذه المجموعة، سواء كان التمييز عِرقيًا أو طائفيًا أو نوعيًا أو جهويًا. كما تبين الدراسات اللسانية أن الشَّاتم والمشتوم كثيرًا ما يفقدان السيطرة على عملية تبادل العنف اللفظي؛ فإذا بشتيمة قد تبدو تافهة وعادية تُفضي إلى سيل عارم من الألفاظ النابية، وقد يتحوَّل العنف اللفظي، في كثير من الأحوال، إلى عنف جسدي قد يؤدِّي أحيانًا إلى الموت أو السجن(١٣). وتشتغل الورقة على النوعين الأخيرين من العنف، عنف اللغة، ونعني به العنف الذي يمارسه الخطاب السياسي في السودان ضد اللغة، والعنف اللغوي/اللفظي/اللساني الذي يوجِّهه الفاعل السياسي ضد الآخر، بغرض نفيه وإقصائه وتهميشه، أو بغرض التدليس وتغييب الوعي وحجب الحقائق، كما سيتضح لاحقًا.

إشارات تاريخية

في هذه الجزئية بعض لمحات تاريخية معاصرة عن عنف السوداني ضد الآخر (السوداني أيضًا)، مؤشرة إلى أحداث فارقة شهدت عنفًا مؤسفًا لا يزال صداه عالقًا في الذاكرة الجمعية الراهنة. ونعني

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(١٢) الشرق الأوسط، ٢٠٠٥/٩/٧م.
(١٣) مها أبو عين، «العنف اللفظي قاتل مأجور بألسنتنا فلنقطعها قبل أن تحوّل أحلامنا الى رماد،» (دراسة نموذجية إحصائية على الحال في فلسطين مقدمة الى مركز المراة العربية للتدريب والبحوث (كوثر) (مسابقة خاصة بالعنف ضد المرأة ـ تجارب عربية)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.genderclearinghouse.org/upload/Assets/Documents/pdf/8Palestine.pdf>.

بالمعاصرة هنا الفترة منذ أن نال السودانيون استقلالهم وكوّنوا دولتهم الوطنية في الأول من كانون الثاني/يناير ١٩٥٦، حتى ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩. هذا التقسيم إجرائي أيضًا، ليقيننا أن الأحداث التاريخية لا ينبت بعضها عن بعض، وأنها بمثابة حلقات في سلسلة واحدة مترابطة، وهي متصلة كذلك ببنية المجتمع وحركته، تستمد سيرورتها وحيويتها من سيرورة المجتمع وحيويته.

إن اتخاذنا تاريخ الاستقلال نقطة للسرد التاريخي هنا لا يعني - بالطبع - أن العنف في السودان بدأ مع نشأة الدولة الوطنية «ما بعد الاستعمارية»، فهذا ما لم يخطر لنا على بال. ويمكن القول - بدءًا - إن قدر السودانيين ألا ينعموا بسَلم مستوطِن، وأن يظلوا في حالة حرب وعنف دائمين، لأسباب شتى يضيق المجال عن الخوض فيها. فقد اشتعلت نيران الحرب، وما تمخَّض عنها من عنف وبيل تحمَّل عقباه المواطن السوداني، قُبيل الاستقلال بأشهر معدودات؛ ولكن لغة الخطاب السياسي السوداني، التي لطالما اتسمت بالتعمية وطمس الحقائق، أخفتها وقلَّلت من شأنها. ففي ١٨ آب/أغسطس ١٩٥٥، اتقدت جذوة الحرب في توريت في جنوب السودان، وفُسر ذلك بأنه «تمرد». ولفظة «تمرد» التي تطَّرد كثيرًا في الخطاب السياسي لتتوارى خلفها السلطات التي تعاقبت على حكم السودان إلى الآن، هي نتاج ذهنية «الأفندية» الذين تشربوا العقلية الإدارية الإنكليزية[١٤]. وبدت حرب الجنوب تمردًا وعصيانًا، وأحيانًا كان يُعترف بالعنف المتبادَل بين «المتمردين» و«الحكومة» كالآتي: «بعد بروز المنظمة، شن رجال الأنانيا حرب عصابات في جميع أنحاء الجنوب. قادت هجماتهم والعمليات الانتقامية التي قام بها الجيش إلى احتراق قرى عديدة ومقتل العديد من الأبرياء»[١٥].

من العلامات الفارقة في تاريخ العنف القريب في السودان مأساة عنبر جُودَة؛ فمع فجر الاستقلال، ولمَّا يمر على إعلانه أكثر من شهرين، وتحديدًا في ١٩ كانون الأول/ديسمبر الأول ١٩٥٦، وقعت المأساة الدامية التي يُطلَق عليها «مأساة عنبر جُودَة». وهذا العنبر، التابع في الأصل لحامية كوستي، أُعد لتخزين السلاح والذخيرة في مساحته الكلية البالغة ١١٠ م^{٢}، لكن حُشِر فيه مزارعون زاد عددهم على الـ٢٠٠ مزارع، تحت وابل من الضرب والشتم والتنكيل. ثم أُمروا بالجلوس القرفصاء، كلُّ عشرة في صفٍّ واحد، وأُغلق عليهم العنبر بإحكام. ولمَّا ضاق عليهم الخناق، وسالت أجسادهم عرقًا بلَّل أرضية العنبر واشتد بهم العطش، استغاثوا بالحراس: «ها ناس نحن سودانية وإنتو سودانية، أدُّونا مُويه، وأفتحوا لينا الهَوَا». وكانت تأتيهم الإجابة من الحرس: «شِيلُوا شَيْلَتْكم ومُوتوا موتكم»[١٦]. وظلَّ المزارعون يُكابدون هذه الحال وما من مغيث. وفي صباح اليوم التالي، أمرت السلطات الحاكمة في الخرطوم بفتح العنبر. وعند فتح مغاليقه فإذا بسيلٍ من الجثث تتساقط، وكان عددها ١٩٨ جثة، ثم كان هناك تسعة آخرون يعالجون سَكَرات الموت، ثم ما لبثوا أن لقوا حتفهم، ليصل عدد الضحايا إلى ٢٠٧ ضحايا[١٧].

(١٤) أسامة الخواص، **خطاب المشَّاء: نصوص النسيان** (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٩)، ص ١١٢.
(١٥) محمد أحمد محجوب، **الديمقراطية في الميزان**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٢١٤.
(١٦) حسن العبَيْدَ مدني، **عنبر جودة: عشرين دستة من البشر** (الخرطوم: الشركة العالمية للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٣٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٨.

لم يكن ذلك العنف المتبادل بين الشمال والجنوب الذي شهده السودان منذ قبيل الاستقلال، كما سلفت الإشارة، يشكِّل ظاهرة كبرى عبر كل تلك السنوات المريرة، وإنما نلفي عنفًا تقشعر له الأبدان وقع في الشمال، وهو في جلِّ صوره عنف سلطوي ضد المواطنين، وتمَّ في سياقات مختلفة، منها المحاولات الانقلابية والعصيان المدني والإضراب وغيرها، على نحو ما رأينا في «مأساة عنبر جودة» أعلاه. ونشير في هذا الصدد إلى مجزرة شكَّلت أكثر اللحظات سوادًا في تاريخ السودان القريب، وهي مجزرة أبَا التي وقعت في ٢٠ أيار/مايو ١٩٧٠، وراح ضحيتها أكثر من ٢٨,٠٠٠ ألف شخص. ويوصَف ذلك ـ مقتضبًا ـ كالآتي: «ظلَّت المقاتلات طوال يومين تنقضُّ على الجزيرة وتضربها بالصواريخ وتَغِيرُ على السكان. لقد كانت مجزرة وحشية، كانت أقسى تقتيل لا سابق له في تاريخنا وأوحشَه»[١٨]. وما حدث في جزيرة أبَا ـ على حدِّ تعبير أسامة الخوَّاض ـ مؤشِّر إلى أن الحرب بدأت تبزغ في الشمال، وأنها لم تعد في مكان مهمَّش بعيد. ولذلك كانت النبرة العالية في الإعلاء المُبالغ فيه من شأن العنف في «الشمال» إذا ما قورن بنظيره في المكان الآخر، «الجنوب البعيد»[١٩].

قبل أن تجف أيادي السلطة الحاكمة (حكومة جعفر محمد نميري) من دماء شهداء جزيرة أبَا، تلطخت مجدَّدًا بدماء شهداء أحداث تموز/يوليو ١٩٧١. وهي محاولة لتغيير نظام نميري حاولها بعض العسكريين، منهم هاشم العَطَا وبَابكر النور وفاروق حَمْدَ الله وجوزيف قَرنقْ الذين أُعدموا في محاكمة عسكرية صورية استثنائية عرِفت بـ«محاكمة الشجرة». وقد زُين لحكومة نميري أن وراء هذه المحاولة الانقلابية الحزب الشيوعي السوداني، فأعملت يد العنف ضد عدد كبير من أعضاء الحزب، اعتقالات وتعذيبًا وتنكيلًا، وتصفيات جسدية طاولت زعيم الحزب عبد الخالق محجوب، والشفيع أحمد الشيخ العمالي والنقابي ورئيس الاتحاد العام لنقابات عمال السودان وقتئذ.

لم تكن هذه الأحداث الدموية العنيفة جسدية فقط، بل كانت مشفوعة بعنف لُغوي فظ أيضًا. وتفاديًا للإطالة، نشير إلى نموذجين على سبيل التمثيل لا الحصر، **أولهما** العنف اللغوي الذي صحب «مأساة عنبر جودة»؛ فقد انبرى الضابط المسؤول عن تنفيذ العملية مخاطبًا سكرتير اتحاد مزارعي النيل الأبيض بالقول: «أنا ما عارف أي اتفاق، إنتُو رَوَاعيةْ غَنَم وبَسْ، عملوا ليكم مشروع وُكمَان عَاوزِين مطالب؟! وُعَاوزِين مدرسة وشفخانة كَمَان، إنتُو الواحد لو جَاهُو جواب يمشي بيهو القَيقَر قاطع مسافة خمسين ميل عشان يقرُوهُ ليهُو، يلّا أمشي قدَّامي قبل ما أملاك نار»[٢٠]. **وثانيهما** العنف اللغوي الذي أطلقه نميري ضد من قاموا بالمحاولة الانقلابية، وعلى رأسهم زعيم الحزب الشيوعي عبد الخالق محجوب؛ فقد تمخَّض غِلُّه عليهم عن سيل من السب والشتم والإهانة، في خطاب بُث عبر أجهزة الإعلام الرسمية، فصُمَّت آذان الشعب السوداني، ومن ذلك مثلًا عبارته البلغاء: «إن بلادي الحبيبة العزيزة صارت هدفًا لحزب دخيل شيوعي بقيادة من يسمِّي نفسه عبد الخالق وهو لا يعرف

(١٨) محجوب، ص ٢٤١.
(١٩) الخواض، ص ١١٣.
(٢٠) مدني، ص ٣٩.

الخالق، ومن معه من الضباط المَرَافيت الذين كانوا أداة طيعة في يده»(٢١)، وفيها لعب نميري على دلالة الاسم، متكئًا على الحس الدِّيني لدى المجتمع السوداني، بهدف الطَّعن في عقيدة عبد الخالق الدِّينية، وكسب تأييد الرأي العام، فجرده من الإيمان بالله. كما نلحظ التقليل من الشأن في عبارة «من يسمِّي نفسه»، والتي ستصير لازمة في الخطاب السياسي في عهد الإنقاذ، ولكن بصيغة البناء للمجهول، بهدف التعمية والازراء فنتسمّع كثيرًا عبارة «بما يسمَّى بكذا» في هذا الخطاب، وكأنما عبد الخالق هو الذي سمَّى نفسه، ولم يسمِّه والداه. وفي هذا إيحاء للرأي العام أن هذا الرجل ومَن معه من الشيوعيين ليسوا سوى كفرة فجرة، على النحو الذي ظلَّت الجماعات الإسلامية السياسية تصمهم به حتى الآن، كما فيه توطئة لمشروعية إعدامهم.

الملاحَظ أن العنف المشار إليه في الأمثلة الثلاثة أعلاه، تباينت أسبابه وتعدَّدت وجوهه، فهو إمّا عنف عسكري، نتيجة مواجهات دارت بين حكومة المركز في الخرطوم وقوى عسكرية في الجنوب، مثلما حدث بين حركة الأنَانْيا والحكومة في أحداث تُورِيت، وإمّا عنف سلطوي موجَّه ضد حزب معارض، مثلما حدث في جزيرة أبَا بين سلطة نميري وأنصار حزب الأمَّة بقيادة الإمام الهادي عبد الرحمن المهدي، الذي اغتيل في أثنائها، ومثلما حدث في انقلاب تموز/يوليو ١٩٧١. أو هو عنف لقمع مواطنين عزَّل نظموا أنفسهم في تجمعات مدنية مطالِبين بحقوقهم المشروعة، مثل مزارعي مشروع جُودَة الزراعي في النيل الأبيض. لكنْ هناك أشكال أخرى للعنف حدثت في حقب مختلفة، منها ما هو عنف بنيوي مجتمعي مركَّب، نلقي الضوء - باقتضاب - على نماذج منها في الفقرات التالية.

في ستينيات القرن الماضي، وتحديدًا في سنة ١٩٦٨، هجم الإخوان المسلمون بالكراسي والأسياخ على حفل في قاعة الامتحانات بجامعة الخرطوم، معترضين على رقصة تراثية شعبية من غرب السودان تُعرف بـ«العَجَّكُو»، بدعوى أنها مفارقة للشريعة الإسلامية، ومثيرة للطاقة الغريزية، وهو ما أدى إلى مقتل طالب من الجبهة الديمقراطية. ومنذ ذلك الحين أصبح العنف وبأشكاله المختلفة، بدءًا من العنف اللفظي والمهاترات وانتهاءً باستخدام أسلوب القتل، إحدى الوسائل المتبعة لحسم الخلاف في الرأي داخل الجامعات السودانية. والطريف أن مَن اعترضوا على هذه الرقصة بلغة العنف لم يدُر في خلَدهم أنهم سيرقصون على أنغامها بعد مضي أكثر من ثلاثة عقود؛ ففي سنة ٢٠٠٥، شاهد السودانيون الأشخاص الذين حطموا وثاروا احتجاجًا على الرقصة في مسرح الجامعة يهلِّلون ويبشرون، فرحين منتشين بالرقصة ذاتها في مسارح الخرطوم عاصمة الثقافة العربية؛ لقد أدركوا طول سنين أن رقصة «العَجَّكُو» مجرد تراث سوداني(٢٢)، وما كانوا يظنون - على حد تعبير القَراي - أنهم سيصبحون في مقبل الأيام أسياد الرقص من أكابر قادتهم إلى أصاغر طلابهم. هذا بالإضافة إلى خَطَل الفهم، والهوس الدِّيني الذي جعلهم يتركون الدعوة، «بالتي هي أحسن» وراء ظهورهم، ويحملون

(٢١) يمكن الاطلاع على الخطاب كاملًا عبر يوتيوب على الموقع الإلكتروني: <https://www.youtube.com/watch?v=YE73f1IjNzE>.

(٢٢) مريم عبد الرحمن تكس، «ثمن الحكمة المتأخرة،» **الصحافة** (الخرطوم)، ٢٠٠٦/٤/١٥.

العصي والسواطير والسكاكين والمسدسات في دُور العلم بدلًا من حمل الأقلام وتهيئة المنابر[٢٣]. وتُتخذ هذه الحادثة علامة تاريخية لبداية العنف الطلابي في الجامعات السودانية، والذي استفحل في تاريخ السودان المعاصر بصورة يندى لها الجبين، راح ضحيته ـ ولا يزال ـ عشرات الطلاب. واللافت للنظر في ظاهرة العنف والقتل هذه أن أصابع الاتهام تتجه دائمًا ـ في ما بعد ـ نحو اتجاهين محدَّدين «الإسلاميين» و«الشيوعيين».

لم يكن التعبير عن ضيق الصدر بالآخر باستخدام العنف وقتئذٍ مقصورًا على طلاب الجامعات، بل امتد إلى الصحافيين أو من عُرفوا بـ«أصحاب السلطة الرابعة»؛ إذ قام رجال أمن نظام مايو في سنة ١٩٧٠ باختطاف الناشر والصحافي محمد مكي، أو «مكي الناس» كما اشتهر، ناشر صحيفة **الناس**، من أمام فندق الحمراء الجديد في بيروت، ووضعوه في صندوق، وأرسلوه بالطائرة إلى الخرطوم، حيث أُودع زنزانة انفرادية في سجن كُوبَر، حيث شاهده فيها بعض المعتقَلين. ولكن سرعان ما امتدت إليه يد الغدر وقُتل بدم بارد داخل زنزانته؛ فكانت تلك أول جريمة قتل صحافي في السودان بأيد سودانية. ونلفي شبيهًا لها في حادثتي اغتيال صحافي ثان، والاعتداء بالضرب المبرح على ثالث، ووقعتا كلتاهما في المشهد السياسي الراهن[٢٤].

لعل أفظع مشاهد العنف البنيوي التي ارتكبت ضد المواطن السوداني، تلكم التي نُفِّذت في ساحات ما عُرف عهدئذ بـ«محاكم العدالة الناجزة»، تحت ستار تطبيق الشريعة الإسلامية، أو «قوانين سبتمبر»، كما اُصطلح عليها في أدبيات السياسة السودانية، لأنها وضِعت في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣. وقد سال في عَرَصَات تلك المحاكم كثير من الدماء بدعوى إقامة الحدود، وارتفع العنف إلى حد القتل شنقًا. وكي لا نطيل في تفصيلاتها كثيرًا، نشير إلى أسطع حادثتين تمَّتا في هذا السياق، وهما مقتل مرشد الإخوان الجمهوريين محمود محمد طه (١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨٥)، الذي اتُّهم بالردَّة عن الإسلام، ومقتل المواطن الواثِق صباح الخير (١٣ حزيران/يونيو ١٩٨٤)، الذي وُجِّهت إليه تُهم جنائية عدة.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن هناك عنفًا لفظيًا ومعنويًا فظًا مُورِس ضد طه وبعض الجمهوريين الذين استُتيبوا، بَلْهَ حتى بعد مرور سنوات على هذه الحادثة، صرح نميري في لقاء تلفزيوني بأنه غير نادم على مقتل طه، وأردف لو أن محمودًا بُعث لأعدمه مجددًا[٢٥].

نخلُص ممّا سبق إلى أن ظاهرة العنف بأشكاله المختلفة ترتفع وتائرها وتكون أكثر بشاعة في ظل الأنظمة الشمولية، على نحو ما رأينا إبان عهد النظام المَايوي. كما أنها تتفاقم بدرجة عالية عندما تستعين هذه الأنظمة بأيديولوجيا الإسلام السياسي، ويقرُن كثير من الباحثين في العلوم السياسية

(٢٣) عمر القراي، «تصفية أبناء دارفور»، **حريات**، ٢٠١٥/٥/٥.
(٢٤) الإشارة هنا إلى مقتل الصحافي محمد طه محمد أحمد، مالك صحيفة **الوفاق** السودانية ورئيس تحريرها، ليل الأربعاء ٦ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦، بالخرطوم، والاعتداء بالضرب المبرِّح على الصحافي عثمان ميرغني، رئيس تحرير صحيفة **التيار**، في مكتبه نهار ١٩ تموز/يوليو ٢٠١٤.
(٢٥) يمكن الاستماع إلى هذا التصريح في مقطع الفيديو عبر يوتيوب على الموقع الإلكتروني: <https://www.youtube.com/watch?v=e8frpcDvgqw>.

والاجتماعية حدة الظاهرة بالجماعات الإسلامية. ولا مندوحة في متلازمة الحكم العسكري والعنف، فالنواة الأولى لأي حكم عسكري هي العنف، لأنه يعتلي سدة الحكم عبر انقلاب على نظام ديمقراطي.

تجليات عنف اللغة وغاياته في الراهن السوداني

تتناول الورقة في هذه الجزئية تجليات عنف اللغة في فضاء الخطاب السياسي الشفوي، بصورة خاصة، في الراهن السوداني. وتجدر الإشارة إلى أن جلَّ النصوص المعالَجة هنا منتخَبة من خطاب الحكومة المرسل إلى الآخر، وقليل منها منتخَب من خطاب هذا الآخر. ويعود عدم التكافؤ في عدد الأمثلة من الحقلين، إلى وفرة الخطاب السلطوي وندرة خطاب الآخر، ويكمن السبب في طبيعة الحكومة نفسها، فهي حكومة عسكرية شمولية يعلو صوتها أي صوت آخر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ومن خلال قراءتنا الأولية للمادة التي جُمعتْ، لاحظنا أن العنف اللغوي في خطاب الآخر أخفَّ منه في الخطاب السلطوي.

بقي أن نشير إلى أن الآخر المعني ههنا، والذي هو آخر بالنسبة إلى النظام الحاكم، لا يقتصر على الأحزاب المعارضة للسلطة، والحركات المسلَّحة التي تتحاور مع النظام بلغة السلاح، بل تتسع دائرة مفهومه ليُدخَل في نطاقها بعض المجموعات العِرقية والجَهوية تارة، والشَّعب السوداني كلِّه تارة أخرى، كما سيتضح من خلال النماذج أدناه، والتي نعرضها وفاقًا للتقسيم الآتي: العنف اللغوي ضد الآخر أو «وضعه على سِنانِ الكلمات»، وعنف الفاعل السياسي ضد اللغة أو «اللَّحنُ اللغوي في الخطاب».

الوضع على سِنَانِ الكلمات

هناك جملة من الغايات والأهداف التي يتوخّاها الخطاب السياسي السلطوي عندما يكتنف فضاءه عنف لغوي موجَّه ضد الآخر، وهي تتمثل في الإقصاء والتهميش، والنفي والتنكُّر، والتشويه والتقليل من الشأن والإزراء، والكسب بتأليب الرأي العام ضد الآخر، والتهديد والوعيد بالويل والثبور وما إلى ذلك، وهو ما يؤكد أن العنف اللغوي، بجانب ما يترك من أثر سيئ في نفس مَن يوجَّه إليه، هو أيضًا درجة متقدمة للعنف المادي، أو مِهاد له، من أبسط صوره بين شخصين اثنين فقط، إلى أكثرها تعقيدًا حين يكون بين السلطة والشَّعب. ومع الوضع في الاعتبار أن هذه الغايات تتراسل وتتداخل بعضها مع بعض، فقد نلمح في الخطاب الواحد، أو في العبارة الواحدة، أكثر من غاية. وفي ما يلي نماذج من هذه الغايات معزَّزة بالشواهد:

ـ يهدف العنف اللغوي في الخطاب السلطوي السوداني إلى التقليل من شأن الآخر والإزراء به والطعن في أخلاقه؛ ومن ثَمَّ الاستعلاء والرفع من شأن صاحب الخطاب. ففي خطاب جماهيري، على سبيل المثال، شُبِّه أحد قادة الحركة الشعبية ـ قطاع الشمال ـ بـ«الثور»، ووُصِف بـ«الغباء»، وممَّا قيل عنه نصًّا: «نصَّبناه حاكمًا، وأعطيناه ميزانية، لكنه طلع تور وما بفهم وأعمى بصيرة. الزُّول دَة جِتة

كبيرة وراسُو صغير ولم يعِ الدرس في جنوب كردفان، وأصبح شارد من شجرة لى شجرة ومن جحر لى جحر»[٢٦].

نلفي في المقابل عنفًا مضادًّا لهذه الصورة اللغوية العنيفة؛ ففي لقاء مع صحيفة **ذي غارديان** اللندنية، وصف قائد من قادة حركة جيش تحرير السودان أحدَ رموز الدولة وذا منصب سيادي بـ«الكارثة»، ووصمه بـ«العنصري»، وألصق به خَصْلة الكذب، وقال إن هذا الرجل «حقًّا كارثة بالنسبة للسودان وكذلك إفريقيا. هو نموذج للشخص الذي لا يمكن أن تثق فيه أبدًا، وعنصري موغل في الكراهية»[٢٧].

ـ يهدف إلى تعمية الحقيقة والتعجيز وتثبيط همَّة الشعب، وإلى بث الرعب والخوف في روح المواطن. ويعلو صوت الخطاب المُثقَل بالعبارات التي تحقِّق مثل هذه الأهداف أيام التظاهرات الشعبية الاحتجاجية؛ ففي لقاء جماهيري بمدينة أبو حمد في ولاية نهر النيل بتاريخ ٢٤ كانون الثاني/يناير ٢٠١٣، ذهب أحد مساعدي رئيس الجمهورية إلى القول: «إن لحس الكوع أيسر على المعارضين من إسقاط الحكومة». وشن هجومًا عنيفًا على وثيقة كمبالا (ميثاق الفجر الجديد) التي وقّعها عدد من أحزاب المعارضة. وذهب إلى أن أحلامهم ستطول وأنهم سيظلّون في ظلامهم الدامس في انتظار فجرهم الكذوب[٢٨]. وقد اشتُهر هذا المساعد بأنه أكثر الفاعلين السياسيين دلقًا للعنف اللغوي في الخطاب السياسي؛ ففي تصريح أبلج، معلقًا على قرار رفع الحكومة دعمها عن السلع الأساسية، وهو ما أدى إلى أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠١٣، قال: «حَنرفع الدَّعم عن السلع والمَاعَاجْبُو يشيل كفنو ويطلع الشارع»[٢٩]، فالتهديد بالقتل والتنكيل المرموز إليه بحمل الكفن على الظهر، والذي وقع فعلًا، بيّن في هذا المقتطف وليس بحاجة إلى تعليق. والجدير بالإشارة أن ذلك الشهر (أيلول/سبتمبر) شهد سلسلة من التظاهرات الشعبية سادت معظم مدن السودان، وأوشكت أن تطيح النظام، لكن الأخير واجهها بعنف مادي منقطع النظير، انتهى بإخمادها. وقد تفنن الشارع السوداني في أسماء أيام هذه التظاهرات، وكانت تنظم أسبوعيًا كلَّ يوم جمعة، فكانت «جمعة لَحسَ الكُوع» و«جمعة الكَتاحَة»، وواضح أثر أدبيات ثورة الربيع العربي على هذه الأسماء. كما أبدعت الذهنية الشعبية بذكاء عالٍ في الرد على العنف اللغوي السلطوي بهذه الأسماء، كأنما تقول للنظام «هذه بضاعتك رُدَّت إليك». وعقب أنْ كال رموز النظام السباب المُقذِع للذين نظموا هذه التظاهرات، ووصفوهم بـ«الخَونة والمَارقين والعملاء والمُرجفين والخفافيش، وأعداء الدِّين وأعداء الوطن، وشُوية شُذَّاذ آفاق»، عقب ذلك كل، خرجت التظاهرات في الجمعة التالية تحت مسمّى «جمعة شُذَّاذ الآفاق»[٣٠].

(٢٦) **الصحافة**، ٢٠١٢/١/٤، على الموقع الإلكتروني: .<http://www.alsahafasd.net/details.php?articleid=39488>

(٢٧) يمكن مطالعة الحوار على الموقع الإلكتروني: <http://www.theguardian.com/world/2015/feb/25/sudan-election-propaganda-says-rebel-leader-minni-minawi>.

(28) <http://www.alintibaha.net/portal/home/%D8%A3%D9%87%D9%85-%D8>.

(29) <http://www.alintibaha.net/portal/home/%D8%A3%D9%87%D9%85-%D8>.

(٣٠) . للتحقق من هذه العبارات العنفية يمكن مراجعة الصحف اليومية السودانية التي صدرت في بحر شهر أيلول/سبتمبر، إبان هذه التظاهرات.

الجدير بالإشارة إليه، نظرًا إلى أنه ذو دلالة عميقة في باب الاستخفاف الشعبي بالعنف اللغوي السلطوي، هو أن أغاني البنات في السودان تخطَّفت هذه العبارات وأدخلتها قاموسها. ومعلوم أن الإبداع الشعبي بأجناسه كافة مرآة صدقٍ للتعبير عمّا يعتور المجتمع من تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية وخلافها. ومن أمثلة هذه الأغاني:

وُوبْ، الـبُـورَة مـا بْـتِـنْـطَـاقْ عَـرِيسْ إنْ شـاءْ الله شَـاذْ آفَاقْ
عَـرِيسْ إنْ شَـاءْ الله لَـوْ جَرْبوُع وُجَـــربْ مَـرة لَـحْـسَ الـكُـوعْ
عَـرِيسْ إنْ شَـاءْ الـله رَبَّـاطِـي وُمـــعَـــاهُ طَـلْـقَـة مَـطَّـاطِـي
عَـرِيسْ إنْ شَـاءْ الله لَـوْ عَـدْمَانْ وُيُـومَـاتِـي يـسْـتَـنْـشَـقْ الـبُـمْـبَـانْ

ومثل هذه الأغاني تكون مجهولة المؤلف غالبًا، وتنتشر شفاهة أفقيًا من مكان إلى مكان ورأسيًا من زمان إلى زمان. وهي أشبه بـ«الترمومتر» الذي يقيس انفعالات الشارع، وهذا مصدر قوّتها لكونها تجأر بقوة من دون خَشية أو وجلٍ بما يفكر فيه الشّعب، ومن ثمَّ تصبح خطابًا موازيًا لخطاب السلطة يطرح مضامين وقضايا تهمُّ المجتمع.

ـ يهدف إلى التنفيس عن الغضب والغيظ الشديدين. وعلى سبيل المثال، وصف مسؤول رفيع المستوى الحركة الشعبية الحاكمة في دولة جنوب السودان بـ«الحشرة»، وذلك في كلمة ألقاها في الخرطوم على تجمُّع شبابي من المؤتمر الوطني الحاكم في ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٢، عقب سيطرة جيش الحركة على حقل هِجْليج الذي يضخُّ النصيب الأكبر من النفط. وزاد في كلمته أن هدف حكومة الخرطوم القضاء على هذه «الحشرة» نهائيًا، على حد تعبيره. وتوعَّد بإطاحة الحركة الشعبية في دولتها بقوله: «هجليج ليست المعركة النهائية، النهائية ستكون في جوبا»(٣١).

ـ من أهداف العنف اللغوي تجريد الآخر من العقيدة والتدين، ومحاولة طمس بعض الثوابت والحقائق الراسخة نحو التعدُّدية العِرقية والدِّينية التي حظي بها السودان، ثم التشكيك في قدرة الآخَر على حكم البلاد. من ذلك مثلًا ما جاء على لسان أحد قادة الحزب الحاكم لدى مخاطبته احتفالًا أُقيم بمدينة القضارف في ١٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠، بمناسبة عيد الحصاد. وقد تزامنت تلك المخاطبة مع هوجة إعلامية شرسة ضد الحكومة، ثارت بسبب نشر مقطع فيديو على «يوتيوب» يُظهر جَلد فتاة سودانية بسياط شرطة النظام، بدعوى إقامة حدود شرع الله. وكانت تلك واقعة ذائعة الصِّيت، واُتُّخذت مثلًا لحدّة عنف الدولة المادي ضد مواطنيها، ودار حولها ما دار من جدل، حتى أن بعض منظمات المجتمع المدني طالبت بالتحقيق القانوني في الحادثة. ونلحظ هنا تراسل الأهداف وتداخل الغايات واهْتبال السوانح، لتمرير أجندة أيديولوجية ليست بذات صلة بموضوع الاحتفال الرئيسي (الحصاد). والغاية من ذلك صرف الرأي العام عن التفكير في فشل الحكومة في مشروعات الإنتاج الزراعي في المنطقة، مع ملاحظة أن الموضوع المُقحم في غير مكانه يكون ذا خطر ومن شواغل

(31) ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟.

الرأي العام، أو ما يُعرف بـ«موضوع الساعة». جاء في ذلك الخطاب: «إن الذي يرى أن إقامة حدود الله تسيء إلى سمعة البلاد، عليه أن يراجع إيمانه، يتوضأ ويصلي ويتشهَّد، ويجب ألا تكون هناك مجاملة أو تهاون أو مداهنة ولا حرج في ذلك. سنطبِّق حدود الله بالجلد والقطع والقتل والصَّلب، التحقيق في شنو؟ كل الكلام المَدَغْمَس زَيْ السودان بلد متعدِّد الدِّيانات والأعراق واللُّغات تَاني ما فِي، ومصدر التشريع الوحيد سيكون الشريعة الإسلامية، واللغة العربية هي اللغة الرسمية وأن انفصال الجنوب لن يكون نهاية الدنيا»[٣٢].

ـ ويهدف العنف اللغوي إلى التهرب من المسؤولية الوطنية، حين تعجز الحكومة عن الاضطلاع بوظائفها الأساسية التقليدية، وهي الدفاع والأمن والعدالة والمرافق العامة؛ ففي محاولة لدرء جريمة التدمير الذي حاق بمشروع الجزيرة وباتباع سياسة «الحَيطَة القصيرة»، لم يتحرج الخطاب السلطوي في إلصاق التُّهم جُزافًا على مواطني ولاية الجزيرة. ففي مؤتمر صحافي مشهود، وفي سياق التبريرات الواهية، وصمَهم بـ«مسيسين وتربية بِتَاعَة شيوعيين سودانيين»[٣٣]. وفي المنحى ذاته يرشق قيادي في المؤتمر الوطني، في مقابلة له مع قناة **سكاي نيوز**، الشعب السوداني بعنف لغوي لتبرير قرار رفع الدعم عن المحروقات، وارتفاع أسعار السلع الضرورية. وفي رأيه أن «الشعب السوداني لن يتأثر بهذه الزيادات لأن معظمه يستخدم الدواب، ومعظمهم يأكلون الفِيتَرِيتَا»[٣٤]. الملاحَظ أن نعت قيادات المؤتمر الوطني الشعب السوداني بالعَوز والفَاقة والرَّثَاثَة فاشٍ في جلِّ خطاباتهم، وكثيرًا ما يرد هذا النعت في سياق التبرير للفشل أو لعقد مقارنة وهمية إسقاطية بين ماضٍ كالح وحاضر مزدهر. نلحظ ذلك بوضوح في هذا المقتطف: «لو كنا نتعامل بالعنتريات لما كان حالُ السودان اليوم، مقارنة مع ما كان حاله من قبل. هذه الحكومة عندما جاءت إلى السلطة الشَّعب السوداني كان مثل الشَّحَّاتين»[٣٥].

لا يسع الورقة تقصِّي جميع شواهد العنف اللغوي في المشهد السياسي الراهن في السودان، فهي لوفيرة جدًا. وما سقنا من أمثلة ينهض دليلًا ناصعًا على شكل هذا العنف ومضمونه، وعلى المستوى اللغوي الذي انحدر إليه الخطاب السياسي في السودان. وعِوضًا عن التقصِّي هذا، نشير إلى أن أبرز سمات الخطاب السياسي المُثقل بعبارات العنف اللغوي، التوسل باللغة العامية وبالمتبقِّي من اللغة. ولقد تفاقمت ظاهرة استخدام اللغة العامية والمَتْح من قاموسها، في هذا الخطاب السياسي بصورة ملحوظة إذا ما قُورِن بنظيره في فترات سابقة، وخصوصًا خطاب اللقاءات الجماهيرية. ولربما النية من استخدام هذه اللغة هي التقرب إلى الشعب زُلفى، وخطب ودِّه وتأييده.

أضحى تطعيم الخطاب السياسي في السودان ـ المتوسل بالعامية خاصةً ـ بالأمثال الشعبية وما يجري مجراها من المأثور الشعبي فاشيًا، نحو المثل: «المَحرشْ ما بْكَاتِل»، الذي استدعاه أحد الفاعلين

(٣٢) **الصحافة**، ٢٠١٠/١٢/٢٠.

(٣٣) للاطلاع على المؤتمر كاملًا بالصوت والصورة عبر يوتيوب على الموقع الإلكتروني: <http://m.youtube.com/watch?v=y14-Ed606H4>.

(٣٤) ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

(٣٥) في مؤتمر صحافي عُقد مع القيادي صاحب الخطاب في المملكة العربية السعودية في مدينة الرياض، بتاريخ ١٤ نيسان/ أبريل ٢٠١٤.

السياسيين في سياق خطاب جماهيري وصف فيه المعارضين بأنهم عملاء للغرب وأميركا؛ فهم ـ برأيه ـ مدفوعون (مُحرشِين) إلى معارضة النظام دفْعًا. ولاحظ الباحث أن المتحدِّث أورد المثل بصيغة الاستفهام، بادئًا بصدره كالآتي: «يا أخوَّانا أهلنا قالوا المَحرش مالُو؟»، ليأتي الردُّ من المخاطَبين متمِّمين بقية المثل: «ما بْكاتِل»، وعلى هذا يمكن القياس. وواضح ما في هذا السياق اللغوي الموشَّى بالحوار بين المرسِل (الفاعل السياسي) والمستقبِل (الشعب) من إيحاء بالتوافق والانسجام، المنعدمَين أصلًا، بين الطرفين، وفيه إضمار لأهداف خفية، على رأسها خطب الودِّ ـ كما أومأنا ـ وتأليب الرأي العام ضد الآخر (المعارضة).

من سمات هذا الخطاب أنه يمتح أيضًا من قاموس المؤسسة العسكرية، ومعروف ما في هذا القاموس ـ بحسب طبيعة هذه المؤسسة التي تتطلَّب ذلك ـ من عنف وقسوة وشدة. ولا غضاضة إن متحَ منه فاعل سياسي ذو خلفية عسكرية أصلًا، بحجة أن هذا قاموس مجال عمله، والمفردات التي تشرّبها، سواء إبان سِنِي التدريب في ثكن الجيش أو في ميادين القتال، بيد أن الأمر ربما يُستهجَن إن شابت هذه المفردات العسكرية خطابَ فاعل سياسي مدني؛ ففي أيام اشتداد أوار الصراع المسلَّح بين النظام وأي من قوات الحركات المناوئة له، يطلُّ علينا خطاب السلطة المفعم بعبارات التهديد والوعيد والأمر بالتقتيل والإبادة واتباع سيادة الأرض المحروقة. من ذلك، مثلًا، ظهور أحد أعضاء المؤتمر الوطني السياديين على الفضائية السودانية وهو يتلاعب بعصاه، منتشيًا مخاطبًا جمعًا من الجنود، يبدأُهم بالسؤال، كعادة مثل هذه الخطابات: «جاهزينْ؟». فيردُّون عليه إيجابًا، فيردف آمرًا ناهيًا: «يلّا أمسحْ، أكنُسْ، قُشْ، ما تْجيبُو لَيْ حَيْ، أنا ما عندي لَيهُ محل، وما تعملوا لينا عبء إداري».

ومن سمات هذا الخطاب أيضًا أنه يكون ـ في الغالب ـ مشفوعًا بلغة رمزية غير اللغة المنطوقة أو الشفوية، وهذا ممّا لا نلفيه في لغة الخطاب المتوسل باللغة العربية العالية. ونقصد هنا لغة الإشارات (signs) والإيماءات (gestures) التي ترسل رسائل ذات مردود نفسي قوي لدى المتلقِّي. ولعل أنصع مثال على ذلك استخدام «العصا» في أثناء الخطاب، والتلويح بها يمنة ويسرة. ولأن المتكلم يكون على منصة دائمًا، فهو الأعلى قامةً والمخاطبون دونَه، ولكأنما على رؤوسهم العصا. ولا يحتاج منا هذا المشهد إلى تبيان، مثلما أن رمزية العصا جلية، فهي شائعة في جلِّ الثقافات الإنسانية. غير أن ما ينبغي تَبيانه، أن هذه اللغة الرمزية تكون أكثر حضورًا وجلاءً عندما يكون الخطاب موجَّهًا إلى الآخر، من الحركات المسلَّحة في دارفور أو في جنوب النيل الأزرق أو جنوب كُردُفان؛ وهنا تحل الإشارة محل «الكلام».

لحن الخطاب

بالعودة إلى ما ورد في تعريف عنف اللغة في فقرات سابقات، وكما سبق القول، إن العنف الواقع من الإنسان على اللغة، في شكل خطايا لغوية، سواء كانت لغته الأمّ أو لغة ثانية، اصطُلح عليه بـ«الإثم اللغوي» أو «السِّفاح اللغوي». ونحت هذين الاصطلاحين لوسركل كما أثبتنا سلفًا، غير أن للعرب اصطلاحًا آخر لهذا الفعل ضد اللغة، وهو «اللَّحن» أو «لَحن القَول». وإن الحديث لَيطول

في شرح هذه القضية اللغوية لدى اللسانيين العرب، وما يكتنفها من خلافات لغوية ونُكت نحوية، تعجُّ بها أمهات كتب التراث العربي، لا يتسع المجال للإسهاب فيها ههنا، ويمكن مراجعتها في مظانها. لكن، ممّا يهمّنا هنا هو اللَّحن اللغوي أو الإثم اللغوي في الخطاب السياسي في الراهن السوداني.

من نافلة القول أن صنف الخطاب السياسي الذي تعالجه الورقة في هذه الجزئية هو الخطاب المتوسل باللغة العربية العالية، ذلك لأن اللَّحن اللغوي من طبائع هذه اللغة لا من طبائع اللغة العامية، ويكون في العالية لا في العامية؛ فهذه الأخيرة تُعدُّ من المطرود من حرم الأولى، وإنْ كان بينهما وشائج قربى يدركها علماء اللسانيات. وقد أعطى هذا الطرد العامية ميزة الانعتاق من قيود وقواعد النحو التي ترسُف اللغة العالية في أغلالها، ومن ثمّ كانت لها حرية التعبير في الخطاب، من دون أن يخالج المتكلمَ إحساسٌ بأن هناك رقيبًا عليه (حراس اللغة)؛ فلا ريبَ في أنْ نلمح هذه الحرية في الخطاب السياسي السوداني المتوسل بالعامية، إلى درجة التماهي معها، والاستغراق فيها إلى المدى الذي يبلغ معه انفعال الفاعل السياسي وعنفه أقصى درجاتهما، على نحو ما أبنّا سابقًا.

كان حتمًا على الورقة أن تكتفي هنا بتحليل خطاب واحد فقط، منتخَب من خطابات السلطة، نظرًا إلى قلّة الخطابات السياسية السودانية المتوسلة بالفصحى، مقارنة بنظائرها المتوسلة باللغة العامية، هذا سبب. وسبب آخر هو أن خطاب الآخر المتوسل باللغة العربية العالية غير مبذول، فصوت الآخر، في ظل أنظمة عسكرية شمولية، معمّىً عليه ومصادَر لا بقوة اللسان والحِجاج، بل بقوة اليد، مع تأكيدنا أن خطاب الآخَر لن يكون أكثر رفقًا باللغة من خطاب السلطة، بل ربما يفوقه عنفًا، خاصة إذا علمنا أن الفاعلين السياسيين في محيط الآخر بالنسبة إلى السلطة، هم في جلّهم من غير الناطقين بالعربية، أو أن اللغة العربية ليست لغتهم الأمّ. ومع ذلك، فهذا ليس مبررًا لآثامهم اللغوية؛ إذ إن نفرًا غير قليل من قادتهم من خريجي الجامعات السودانية في الشمال ومن حملة الدرجات العلمية العليا. وسبب ثالث هو أن الاستطراد في تتبُّع الخطايا اللغوية ـ وهي كثيرة للغاية ـ ورصدها ونقدها، ومن ثمّ تصويبها وتقويمها بإيراد الشواهد النحوية والصرفية وما إليك، كل ذلك ليس بذي أهمية كبيرة بالنسبة إلى المحور الأساسي الذي يشغل بال الورقة، ألا وهو العنف السياسي ـ المجتمعي في الراهن السوداني. ومع اعتبار أن العنف ضد اللغة، وإنْ لم يوجّه إلى الآخر بشكل مباشر، إلا أنه يسيء إلى اللغة، وتترك هذه الإساءة أثرًا سيئًا لدى متحدّثي هذه اللغة، وخصوصًا حراسها وعلمائها أصحاب الأقدام الراسخة في العلم بها.

نحلّلُ واحدًا من خطابات أحد الفاعلين السياسيين في الراهن السوداني، وهو من قادة حزب المؤتمر الحاكم. والخطاب المعني هنا من أشهر خطابات السلطة في السنوات الأخيرة. وقد استُهدفت به الأمّة السودانية جمعاء، ودُعي إليه رموز جميع الأحزاب السياسية الموجودون في السودان، إلى جانب الإعلاميين وأعلام الحزب الحاكم. ولعل أبرز ما في لغة هذا الخطاب أنه حُرر بلغة فلسفية عالية، شابها غموض كثيف والتفاف حول المعاني. وبسببٍ من هذا، دار حوله جدل واسع، حتى أن

بعض أعضاء الحزب استضيف في الإذاعات المسموعة والمرئية معقِّبًا على الخطاب وشارحًا مراميه ومقاصده، بَلْهَ أن بعض الصُّحف أفردت مقالات لشرحه، مشيرة إلى الغموض الذي لازمه[٣٦].

قبل تَعدَاد الخطايا اللغوية التي اغترفها الخطاب المقصود ههنا، ومناقشة بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر، تجدر الإشارة إلى أن الخطاب اتسم، إلى جانب هذه الخطايا، بتكرار بعض المفردات، على رأسها مفردتا «الوثبة والوثوب» اللتان وردتا في فضاء الخطاب أكثر من عشرين مرة، فاشتُهر الخطاب بـ«خطاب الوثبَة». ويمكن تصنيف هذه الخطايا في صنفين: خطايا نحوية وأخرى صرفية. نورد أمثلة على النحوية التي تتصل ببناء الجملة وإعطاء الكلمات حقَّها في النطق الصواب، وفاقًا لمواقعها من الإعراب في ضوء قواعد النحو العربي. ونحو هذه الخطايا لا يمكن إدراكها إلا بسماع تلاوة الفاعل السياسي الخطابَ[٣٧]. ومن الأمثلة: «لأن الزمن الذي يمر هو وقتَنا»، وقعت الخطيئة في مفردة «وقتَنا» لأنها نُطِقَت بنصب التاء وحقُّها الرفع لأنها في موقع الفاعل. والمثال الثاني جاءت في الخطاب عبارة: «يجب ألا يتحول إلى إساءةٍ ظن مُقعِدة»، ونلمح الخطيئة في مفردة «إساءةٍ» التي وقع على آخرها الجر بالتنوين، والصواب ألا تنوَّن وإنما تكون مجرورة بكسرة واحدة. ولربما حسب المتكلِّم أن الجملة منتهية عند هذه المفردة، ولو كان التركيب كذلك لصحَّ النطق، بيد أنه فوجئ بإضافة المفردة إلى كلمة لاحقة وهي «ظن»، فوقع اللَّحن من دون أن يعيره المتكلِّم اهتمامًا. وفي هذا دليل دامغ على تعقيد لغة الخطاب، وعلى أن معظم الخطابات السياسية، لا في السودان فحسب بَلْهَ في الأقطار العربية كلها، يعمل عليها أكثر من يراع، لا يراع الفاعل السياسي مُلقي الخطاب وحدَه.

على شاكلة ما أوردنا أعلاه، يمكن تقفِّي جميع الخطايا اللغوية في هذا الخطاب، غير أن هذا - كما أشرت أعلاه - قد لا يكون في صميم ما نحن فيه من عنف موجَّه ضد الإنسان بشكل مباشر. لذا، نكتفي بما سقنا من أمثلة، ولكن ما تحسُن الإشارة إليه هو أن الخطاب استبطن عنفًا لغويًا موجَّهًا إلى الآخر، وقد بدا خفيفًا غير مُتنبَّه له، لأنه أتى في قالب اللغة العالية. والآخر المعنَّف هنا هو الأحزاب المعارضة عامّة واليسارية منها بصفة خاصة، نستشفُّ ذلك من المقتطف: «وخطابنا إلى عضويتنا قبل ذلك وبعد ذلك وأثناءه أيضًا، دعوة لهم أن يحققوا بالعمل والاستجابة، دعوى الحزب الناهض في الوطن الناهض، لا الحزب المُدَّعِي النهوض بالوطن (...) إقبالًا على ترتيب أمور السودان بفكر صادق، غير منتحل أو مستوهب من الأباعد أو موروث عن كلالةٍ، أو مستلهم من غير عين الولاء للوطن، أو مذعن لليأس المفضي إلى التعلق بضعيفات العرى»[٣٨].

إن ظاهرة اغتراف اللَّحن اللغوي في المجتمع السوداني إلى درجة مؤرقة، باتت فاشيةً لا في الخطاب السياسي فحسب، بل أيضًا في الإذاعات المرئية والمسموعة، وفي حقل التعليم المدرسي والجامعي،

(٣٦) من هذه الصحف مثلًا صحيفة **الانتباهة**، ويمكن مطالعة هذا الشرح على الموقع الإلكتروني:
<http://alintibaha.net/portal/%D9%81%%D8%B6%D9%%84-%D8%A7%D9%84%D9%87/45718>.

(٣٧) للتحقق من ذلك يمكن سماع تلاوة الخطاب ومشاهدته كاملًا عبر يوتيوب على الموقع الإلكتروني:
<https://www.youtube.com/watch?v=pFHNsDGyj70>.

(38) <https://www.youtube.com/watch?v=pFHNsDGyj70>.

وفي لغة التأليف والكتابة على حدِّ السواء. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن «مع اشتداد وتائر الهوس الدِّيني الإسلامي، التي لم ترَ في الدِّين الحَنيف غير سَوط عذاب، ومع ارتفاع غَلواء العنجهية العروبية، التي بلغت حدَّ القتل والإبادة لمَن لم يشمله الاستعراب، زادت طرديًا وتائر الإزراء باللغة العربية، إلى درجة تفضح التوسل الميكيافيلي للأيديولوجيا الإسلاموعروبية باللغة (وبعده وقبْلَهُ بالدِّين الكريم)... والآن أصبح أمر تدهور مستويات اللغة العربية (وفي الواقع مستويات العلم بصفة عامة)، في المدارس والجامعات أمرًا مبذولًا في مجالس الخاصة والعامة، ومبتذلًا ومستهزءًا به، في دوائر السلطة»[٣٩].

تجلّيات لغة العنف في الراهن السوداني

ذكرنا من ذي قبل أن العنف اللغوي يفضي لا محالة إلى عنف مادي؛ فعندما يعجز اللسان عن البيان تمتدُّ يد الإنسان. وفي ميدان السياسة عمومًا يمهِّد، بقصدٍ، للعنف المادي بعنف لغوي، فإنْ آتى العنف اللغوي أُكلَه وردع الآخر عن غيه فهو المبتغى، وإنْ كانت الأخرى، فإن الفاعلين السياسيين لا يجدون بُدًّا من الاحتكام إلى لغة العنف، في أبسط مستوياته ـ من حبس واعتقال وتعذيب في السجون والمعتقلات وبيوت الأشباح أو «البيوت الآمنة» كما تسمِّيها الأنظمة الشمولية ـ إلى أعلاها ـ من حرب وإبادة جماعية وتهجير قسري وتدمير شامل. ولئن كان العنف البسيط يطاول المجتمع أفرادًا، فإن العنف المركَّب والمعقَّد يطاول الاجتماع البشري كله، على نحو ما نسمع ونشاهد، في مسرح الحرب العبثي، عن حرق قرى بتمامها وكمالها، بإنسانها وحيوانها، وبقضِّها وقضيضها.

إن الحقيقة المؤسفة التي تهزُّ الوجدان وتتقطَّع لها نِياط القلوب هي أن اندلاق العنف بجميع أشكاله وصوره ودرجاته في الراهن السياسي في السودان، أصبح وصمة عار على جبين السياسة السودانية، وهو عنف فيبري منظَّم تتحمَّل وزره الحكومة والحركات المسلَّحة المعارضة على السوية. ولا يعوز المرء دليل على ذلك؛ فوحشية الحرب في دارفور وجنوب كُردُفان وجنوب النيل الأزرق أصدق شاهد على ما آلت إليه حال إنسان تلك المناطق، جراء هذه الحرب الضروس وما ينجم عنها من عنف مدمِّر. وتتجلَّى المصائر المؤلمة لإنسان أي من تلك المناطق، ذلكم الإنسان البسيط، القابض على جمرة الأرض، في: الحرق والذبح والتقتيل والتهجير القسري والنزوح والتشريد... إلخ، إلى آخر ما عرفت الحرب في العالم المعاصر من فنون العنف. وتطالعنا القنوات الفضائية ومنظمات المجتمع المدني العاملة في مجال حقوق الإنسان، الأجنبية بخاصة، بصور بشعة وأرقام مخيفة عن تجلِّيات هذا العنف صباح مساء. وللتحقُّق من هذه الأرقام عن جرائم الحرب في المناطق الثلاث المذكورة، يمكن مطالعة أي من المواقع الإلكترونية لهذه المنظمات والفضائيات؛ فهي مبذولة في تقاريرها وأخبارها[٤٠].

ما يهمُّ طرحه ومناقشته هنا هو تجلّيات هذا العنف العسكري على بُنى المجتمع السوداني وانعكاساته على قيم الإنسان وسلوكه؛ فلقد تمدَّدت عدوى هذا العنف العسكري وأصابت بقاع السودان كافة،

(٣٩) محمد جلال أحمد هاشم، **جزيرة صاي .. قصة الحضارة وقضايا التنمية والتهميش في بلاد النوبة** (أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠١٤)، ص ٧.

(٤٠) على سبيل التمثيل، يمكن الاطلاع على الموقع الإلكتروني: <http://www.hrw.org/ar/news/2011/06/06>.

قرى ومدنًا، وتغلغلت في بُناه المجتمعية، فلم تعد الحرب في ساحات معاركها البعيدة، هنالك في الهامش، نائية بنفسها عمَّن هم ليسوا تحت أوارها، بل طاولت المركز نفسه. ويتجلَّى ذلك في مستويات عدة، منها: الفقر المدقع الذي يعيشه السودانيون، والعنف المؤسساتي الذي استشرى في الخدمة المدنية في السودان المتمثل في التحيز القبلي والجهوي والمحسوبية، وفي سلوك رجل الشارع الذي يتسم بالعنف اللغوي والمادي، علاوة على الاكتئاب الدائم والإحباط والعام، وفوق هذا وذاك العنف المادي المتمثل في الاغتيال والاختطاف والاغتصاب. فمَن يطالع إحدى الصحف السودانية اليومية، خصوصًا صحيفة **الدّار** التي تهتم بنشر أخبار الجريمة والحوادث، يمكنه أن يدرك المدى الذي وصل إليه العنف في بنية المجتمع.

إن الجميع قد دخلوا الحرب أول مرة في تاريخ السودان المعاصر، وهذه حالة لخّصها الصَّادق المهدي، رئيس الوزراء في العهد الديمقراطي الأخير، حين تحدث عن ثقافة العنف التي يتصف بها النظام السياسي الحالي، والتي جعلت الأحزاب السياسية تلجأ إلى التجنيد والتسليح، وهذا ـ في رأيه ـ أدى إلى أن يكون السودان حقل ألغام. إذنْ دخل السياسيون السودانيون إلى الحرب، وأدوا مهمة تختلف عن مهمات رجال الدولة، وهذا يناقض المقولة الشهيرة: «يقال إن أي وقت من رجال الدولة يجب أنْ يكرس للاهتمام بعدم جدوى الحرب»[٤١]. وتفاديًا للخوض في الإحصاءات والأرقام عن جرائم الحرب والعنف في السودان، سواء العنف الفيبري أو المجتمعي أو النوعي، فإننا نشير هنا إلى مظهر واحد من مظاهر لغة العنف، أو العنف المادي في المشهد السياسي في السودان، وهو الأحداث التي صاحبت تظاهرات أيلول/سبتمبر ٢٠١٣.

بدأت التظاهرات تلك في ٢٠ أيلول/سبتمبر واستمرت أسبوعًا. انطلقت من مدينة ودمدني، حاضرة ولاية الجزيرة، ووصفها إعلام السلطة بأنها عبارة عن أحداث شغبٍ قام بها بعض المخربين وحفنة من «الشَّمَّاسَة» نتج منها إحراق محطة للوقود وبعض السيارات. لكن تلك التظاهرات لم تقف عند ودمدني، بل شملت معظم مدن السودان: الكاملين بولاية الجزيرة، وبورتسودان بولاية البحر الأحمر، ونيالا بولاية جنوب دارفور، وعطبرة بولاية نهر النيل، وكسلا بالولاية الشرقية، والقضارف حاضرة ولاية القضارف، والخرطوم بمدنها الثلاث وفي معظم أحيائها. واعتمدت استراتيجية المتظاهرين على الكر والفر والمسيرات القصيرة، ورفعت في بداية التظاهرات شعارات مناوئة للغلاء، ثم بعد أنْ سقط بعض الشهداء برصاص السلطة ارتفع سقف الشعارات للتنديد بالعنف والتقتيل، والمطالَبة بإسقاط الحكومة، مستعيرةً بعض شعارات الربيع العربي، نحو الشعار المصري الشهير: «الشعب يريد إسقاط النظام»[٤٢].

تمثّل عنف السلطة ضد المتظاهرين في القتل بالرصاص الحي والاعتقالات الواسعة والقمع العنيف للمتظاهرين، كل ذلك بواسطة الأجهزة الحكومية التي تصدَّت لهذه المهمات، وهي:

---

(٤١) الصادق المهدي، **ثقافة العنف**، كتاب منشور على الموقع الإلكتروني: <http://www.umma.org/umma/ar/file/sagafa%2520alanfe.doc>.

(٤٢) . صحيفة **حريات** (الإلكترونية): <http://www.hurriyatsudan.com/%3Fp%3D163494>.

قوات الأمن وقوات الدفاع الشعبي وشرطة مكافحة الشغب، مستخدمة الغاز المسيل للدموع مع إطلاق الرصاص الحي مباشرة على المتظاهرين العزّل. كما ظهرت حالات اغتيال ومطاردة لمواطنين خارج نطاق التظاهرة، باستهداف مسلحين شبابًا في الأحياء برصاص القنص. كما تواصل في بعض الأحياء إطلاق النار حتى في غياب تظاهرات فيها، وذلك بغرض ترهيب المحتجّين(٤٣).

نتجت من هذه التظاهرات أحداث عنف دامية راح ضحيتها أكثر من مئتي قتيل، كما سلفت الإشارة. كما أن العنف الشعبي المضاد تمثل في أعمال النهب والتدمير والحرق والتخريب التي طاولت محطات الوقود والسيارات وبعض المرافق الحكومية، كالبنوك ومكاتب خدمات الاتصالات، الأمر الذي يشي بأن العنف والعنف المضاد لا يطرحان سوى نتائج مؤسفة، وأن العنف اللغوي هو مهاد لعنف مادي فظيع، كما سبق أن أشرنا.

وممّا تجدر الإشارة إليه بشأن هذه الأحداث هو أن السلطة حاولت أن تحرف رغبات الشعب عن مسارها الحقيقي، فجاء في تصريح حكومي أن «قضية الأمن، وتعزيز السلام، وبسط هيبة الدولة، وسيادة القانون، تمثل قمّة أولويات الحكومة»، مشيرًا إلى أن ما اتُّخذ من إجراءات عسكرية وأمنية إزاء هذه التظاهرات يهدف إلى تأكيد قدرة الدولة على القيام بواجبها تجاه حماية أرواح المواطنين وممتلكاتهم العامة والخاصة(٤٤).

خلاصة

نخلص ممّا سبق من توصيف وتحليل لظاهرة العنف، بشقيه الرمزي والمادي، في الراهن السياسي السوداني إلى بضع نتائج ورؤى؛ تتمثل في:

- تفشى عنف اللغة إبان الأنظمة العسكرية الشمولية بدرجات متفاوتة داخل هذه الأنظمة نفسها. بمعنى آخر، كان عنف اللغة في المشهد السياسي الماضي أقل منه في الراهن، وذلك لأن طلائع المتعلمين الذين جاءوا إلى حقل السياسة غداة الاستقلال جاءوها من جهة الأدب والشعر، لا من جهة الفكر السياسي والعلوم الاجتماعية. وكانت كلمة «مثقّف» في تلك الحقب تكاد تتطابق مع كلمتي «شاعر» و«أديب»(٤٥).

- يبدو العنف اللغوي أكثر حدة حين يتوسل الخطاب السياسي باللغة العامية وبالمتبقّي من اللغة، ويقابله عنف مضاد أكثر منه قسوة. وإن هذا العنف يتغلغل في كيان المجتمع، فينعكس على سلوك أفراده، ويضحي من لوازمه وممّا يخدش الذوق العام.

(٤٣) صحيفة **حريات** (الإلكترونية): .<http://www.hurriyatsudan.com/%3Fp%3D163494>
(٤٤) صحيفة **حريات** (الإلكترونية): .<http://www.hurriyatsudan.com/%3Fp%3D163494>
(٤٥) النور حمد، «٥٩ عامًا على استقلال السودان،» **العربي الجديد** (الالكتروني)، ٢٠١٤/١٢/٢٨، على الموقع الإلكتروني: .<http://www.alaraby.co.uk/opinion/2014/12/28/59>

ـ يلازم العنف الأنظمة العسكرية الشمولية التي تتكئ على أيديولوجيا دينية ـ ثقافية (الإسلاموعروبية مثلًا)، فتسعى إلى العنف لتأسيس دولتها المزعومة وذات التوجّه الحضاري الأحادي، في مجتمع أبرز ما فيه هو التعدُّد بأشكاله كافة، فلا غرابة أن تُرفع شعارات:

في سبيل الله قُمنا نبتغي رفع اللواءْ
لا لدنيا قد عملنا نحن للدين فداء
فلترق منا الدماء أو تُرق منهم دماء
أو تُرق كل الدماء

ولا عجب في أن يكتب أحد صحافييها وحراس بوابة إعلامها: «سيادة الأخ أمشي في الأسواق، وانظر خرابها الذي بلغته، وصحح ما جرى في المصارف والشركات والمحاكم، ثم أعمل سيف الإسلام الحقيقي وأبقر به البطون .. البطون»[٤٦].

ـ إن الأنظمة التي تستقوي بالعنف سلاحًا وحيدًا للبقاء على سدة الحكم فمصيرها إلى زوال، وحسبنا في الدول العربية التي شهدت ربيعًا عربيًا (مع تحفظاتنا على ما في هذا الربيع من مثالب) أنموذجًا. وعلى كل نظام «أمني ـ قراطي»، على حدِّ تعبير حيدر إبراهيم[٤٧]، أي نظام يحكم بقبضة الأجهزة الأمنية، أن يدرك أن إرادة الشعوب أمضى من أي درع أمني، كما صدح بذلك الشاعر التونسي أبو القاسم الشَّابي في بيتيه الشهيرين:

إذا الشَّعبُ يومًا أرادَ الحياةَ فلا بدَّ أنْ يستجيبَ القَدَرْ
ولا بُدَّ للَّيلِ أنْ ينجلي ولا بدَّ للقيد أنْ ينكسرْ

ـ إن اتّباع سياسة العنف أمام رغبات الشّعوب في التغيير لردعهم وقمعهم، كما رأينا في المشهد السوداني الراهن، لا يؤدي إلا إلى عنف مضاد تكون نتائجه وخيمة على القُطر في بُناه الاقتصادية والمجتمعية والمؤسسية، ولنا في المثال السوري عبرة.

---

(٤٦) عبد الماجد عليش، **أولاد الترابي، الإنكار والتنكر**، ط ٢ (الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ١٠.
(٤٧) حيدر إبراهيم علي في حوار مع صحيفة **حريات** الالكترونية: .<http://www.hurriyatsudan.com/%3Fp%3D175104>

محمد همام*

العنف اللغوي في الخطاب السياسي المغربي

دراسة في أيديولوجيا الشتم السياسي من خلال نظرية أفعال الكلام

حاول الكاتب في هذا البحث تجريب نموذج نظري على الخطاب السياسي المغربي، في ما يتعلق بتيمة العنف فيه؛ نموذج يستنبط تصورًا جديدًا للغة ويحوّلها من مجرد أداة لنقل معلومات من المتكلم إلى المستمع/من القائد السياسي إلى الجمهور، إلى وسيلة للتأثير في مواقف المخاطب واعتقاداته، ودفعه إلى اتخاذ أنماط سلوكية معينة تقتضيها صيغ التخاطب المستعملة وفق مجموعة من المبادئ والقواعد المتعارف عليها في بيئة المخاطبين ومجالهم التداولي. وهكذا، تصبح عملية التخاطب اللغوي في الخطاب السياسي المغربي في حقيقتها، إنجازًا لأفعال لا مجرد عملية تكلم أو نقلٍ للواقع أو التصورات عبر الجمل أو الملفوظات اللغوية.

تقديم: تحيز اللغة وصناعة الأثر الواقعي

وضع بول ريكو ثقته في اللغة، وظل يبحث عن كلام عقلاني خال من العنف، يجري من خلاله النقاش المفضي إلى الاتفاق ثم التعاون، كما تجري من خلاله معالجة الأشكال المرئية من العنف، وكذا اللامرئية منها. كما نظر الماركسيون ـ اللينينيون إلى اللغة باعتبارها شكلًا تعبيريًا محايدًا يعطي شكلًا تجريديًا للعقائد والأيديولوجيات، التي تمثّل بدورها محتويات اقتصادية وأشكالًا تلبسها بنى الإنتاج الاقتصادي. ويذهب لسانيون آخرون، مثل عالم اللسانيات الدنماركي لويس يلمسْليف[١]،

* أستاذ في جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.

(١) لساني دنماركي (١٨٩٩ ـ ١٩٦٠)، تقوم نظريته على دراسة اللغة باعتبارها غاية في ذاتها لا وسيلة، لتحقيق الغاية المقصودة بالكلام؛ فهي تنظر إلى اللغة باعتبارها مجالًا مغلقًا.

إلى أنه عند التمييز بين «أشكال التعبير» و«أشكال المحتوى»، فإن الألفاظ، بوصفها أنساقًا للمعاني، أشكال تعبّر عن أشكال المحتويات، أي عن امتزاجات بين الأجسام كما نجد في جملة «تقطع السكين اللحم» التي تعبّر عن التحول اللامادي للحدث بالفعل «تقطع»، كما تعبّر عن الامتزاج الجسماني بين السكين واللحم، وهو ما يعني أن اللغة لم تكن يومًا محايدة، بل تنقل مضامين مفرداتها إلى معطيات الواقع، محْدثة أثرًا بناء على معادلة المتكلم/المتلقي، أو المثير/الاستجابة، في إطار «لعبة الكلمات»، تخييلًا وإغواء وجذبًا وإقناعًا وإلزامًا وأثرًا.

جعلتنا هذه المعادلة نكتشف، من خلال التأمل في الخطاب السياسي المغربي، وخصوصًا خطاب الزعماء السياسيين، أن أغلب الكلمات المستعملة في هذا الخطاب تحتوي على طاقة كبيرة من الشحن العاطفي الصريح، السلبي أو الإيجابي مع غلبة الأول؛ شحن لا يتطلب من السامع امتلاك ميول سياسية خاصة، أو نباهة أو ذكاء لكي ينحاز نفسيًا إلى جهة ما؛ إذ إن أعضاء الملتقى السياسي المغربي، وهُم أعضاء تنظيميون ومتعاطفون ومناضلون ومؤمنون صادقون[٢]، يعيشون تحت ضغط تداعيات ذهنية سلبية[٣] وحادة يجسدها على وجه العموم التعبير الانفعالي السلبي في الخطاب السياسي في المغرب، سواء في الإعلام المكتوب والرقمي وفي التلفزيون، أو في الصراع الانتخابي المباشر، وفي التجمعات السياسية والمؤسسات الدستورية، وهي مادة البحث، مثل البرلمان والحكومة واللجان المختلفة.

أصبح التعبير الانفعالي السلبي في الخطاب السياسي المغربي اليوم مرجعية ومصدرًا في ذاته لأنواع الخطابات السياسية اليومية المختلفة، وهو ما دفع إلى انزلاق هذا الخطاب، بفعل الضخ التعبيري السلبي، إلى حالة من الفوضى والعنف، فتدهورت اللغة السياسية عمومًا، والسلوك السياسي بين الفرقاء والفاعلين، أكان من حيث المفردات أم من حيث التراكيب والصياغات المكتوبة والملفوظات والأفعال الكلامية، أم العلامات السيميائية والإيحاءات والشعارات... وهو ما يستدعي عملًا بحثيًا دقيقًا للرصد والتصنيف والدراسة، في إطار نظري منضبط، للوقوف على الأسباب والأبعاد المادية والمعنوية السلبية، وأثرها في فرص التوافق الديمقراطي، والتدافع السياسي المدني والسلمي، خصوصًا في بلد ما زال يعتبر نفسه أنه يشكل استثناء ضمن بلدان الربيع العربي، ويرى أنه بفعل هذه الصفة الاستثنائية محصن ضد موجات العنف السياسي والمادي التي تضرب في كل اتجاه، وتجتاح بلادًا عربية كثيرة.

إن رصد مظاهر اللغة العنيفة التي بدأت تحتل مساحات واسعة في الخطاب السياسي المغربي، بما لها من آثار سلبية في الفعل السياسي بذاته، ينطلق في هذا البحث من أن اللغة ليست نظام رموز

(٢) لفهم طبيعة المناضلين النفسية، وعلاقاتهم بالأفعال الكلامية التي يصدرها القائد، انظر المراجع الأساسية التالية: إيريك هوفر، **المؤمن الصادق: أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية**، ترجمة غازي بن عبد الرحمن القصيبي (أبو ظبي: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠)؛ غوستاف لوبون، **سيكولوجية الجماهير**، ترجمة وتقديم هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ٢٠١١)؛ مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط ٥ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩).

(٣) انظر: مصطفى حجازي، «العنف»، في: حجازي، **التخلف الاجتماعي**، الفصل ٨، ص ١٧٣ ـ ٢٠٦، وفيه الحديث عن العنف المقنّع والعنف الرمزي والسلوك الجانح والتوتر الوجودي والعلاقات الاضطهادية ومحاولة لفهم العنف في مجتمع متخلف.

وإشارات فحسب، بل هي أيضًا سلطة قادرة على التأثير في الواقع وفي إنتاج الأفعال وتوجيهها. فإذا كانت اللغة أداة للربط بين الذات والواقع، فهي كذلك أداة لممارسة العنف، كما أنها قد تصبح آلة لتكريس الزيف والتضليل والمغالطة[٤]. وإذا لم تكن السياسة لغة في ذاتها، في هذه الحالة، فهي على الأقل تبدأ باللغة؛ لغة مؤثرة من حيث تحديد سلّم الأولويات، والقيام بعمليات التفسير والربط والتعبئة وصناعة الانفعالات السلبية والإيجابية. بل إن اللغة قادرة، وفق هذا المنظور، على خلق حقائق على الأرض تشبه أثر الأفعال، بل هي الأفعال ذاتها، في إطار النموذج النظري الذي يتبنّاه البحث؛ فباللغة يكرِّس نظام ما/أو موقف ما شرعيته ووجوده، وباللغة يحْدث الزعيم السياسي الأثر في مناضلي حزبه، ويدفعهم إلى سلوك سياسي معين. ففي نظرية الأفعال اللغوية الكلامية، التي ينطلق البحث من أفقها النظري، أن ما يؤسس للعلاقة اللغوية هو التأثير والإقناع، أي التغيير والأثر المادي. وقد حدد جورج أورويل[٥] وظيفة الخطابة والكتابة السياسيتين في الدفاع عمّا لا يمكن الدفاع عنه. لذلك، سيعمل البحث على تحليل ظاهرة «عنف اللغة»[٦] في الخطاب السياسي المغربي، أي العينة المختارة، من حيث «**توحش التصاريف اللغوية السياسية**» و«**غلظة المفردات المستعملة**» من خلال مقاربة علاقة العنف بأفعال الكلام، مع استثمار نظري ومنهجي لنتائج نظرية الأفعال اللغوية والكلامية في اللسانيات الاجتماعية، كما برزت مع روادها، أمثال جون أوستن وجون سيرل وبول غريس وأوزوالد ديكرو وجاك موشلير... فالبحث يسعى في أحد مقاصده إلى إدخال الدراسات اللغوية واللسانية إلى حقل الدراسات السياسية، كما سعى في المقابل إلى إدخال الخطاب السياسي ضمن موضوعات الدرس اللغوي واللساني، مع الاستفادة من مكتسبات سوسيولوجيا اللغة ومنجز علم النفس اللغوي ومفردات تحليل الخطاب.

هذا ما ساعد البحث على تسليط الضوء اللساني/السوسيولوجي/السيكولوجي على تعابير واضحة في خطاب القادة السياسيين في المغرب، أي العينة المختارة، فوجد هذا الخطابَ متلفعًا بلغة متفجرة بالعنف والمشاعر المحتقنة، هي أقرب إلى لغة فورات الغضب السياسي/الديني/الإثني. كما أنه ساءل أساليب «الاستعارة الحربية» في هذا الخطاب، بما هي معطى عضوي أو ثانوي، لما تقوم الاستعارة به من دور مركزي في البناء التصوري للواقع السياسي والاجتماعي[٧]، وكيف تنزلق اللغة العنيفة إلى سلوك/أثر مسربل بالدم عندما تُركَّب وتُزرَع، عبر الخطابة السياسية المتدفقة، في ذهنيات قلقة تعيش حالة توتر ووعي شقي، فتكون الحصيلة حصادًا من الجماجم[٨]؛ فتلى الخلافات الفكرية والأيديولوجية

(٤) لفهم الأبعاد التخاطبية للمغالطة، انظر: أحمد دعدوش، **المغالطات المنطقية في وسائل الإعلام** (الكويت: دار ناشري للنشر الإلكتروني؛ منشورات السبيل، ٢٠١٤).

(٥) جورج أوريل، اسمه الحقيقي إريك آرثر بلير (١٩٠٣ ـ ١٩٥٠). صحافي وروائي بريطاني. كتب في النقد الأدبي والشعر الخيالي واللغة والصحافة الجدلية.

(٦) انظر: جمعة سيد يوسف، تحرير، **سيكولوجية اللغة والمرض العقلي**، عالم المعرفة؛ ١٤٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠).

(٧) انظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٦٣.

(٨) عرف المغرب حالات محدودة من الاغتيال السياسي، قد تنسب إلى مقدمات في العنف اللغوي؛ من ذلك اغتيال عمر بن جلون، الزعيم السياسي اليساري، سنة ١٩٧٥.

والسياسية. ويذهب البحث إلى أن اللغة السياسية العنيفة والبذيئة مسؤولة عن صناعة كثير من المآسي السياسية؛ اللغة التي تفرض انطباعاتها بالصوت العالي وبالشتم السياسي؛ شتم في الشرف والعرض، والتعرض للأقارب، خصوصًا الزوجة والأم والأبناء، وهو ما وقف عليه البحث في خطب سياسية وفيديوهات كثيرة، حتى أصبحنا أمام متن ضخم من النصوص والخطب هي بمثابة مدونات من الشتم السياسي، تحضر فيها أسرار الزعماء السياسيين وزوجاتهم وأبنائهم وعلاقاتهم الخاصة، أكثر ممّا تحضر برامجهم وإنجازاتهم أو إخفاقاتهم في تسيير الشأن العمومي وتدبيره. لذلك، لم يتحفظ أحد المهتمين والمتخصصين بالتواصل السياسي في المغرب[٩] في وصف اللغة السياسية للفاعل السياسي المغربي بأنها «لغة فاقدة كل مرجعية سياسية، لغة غارقة في مأزق الارتباك، لغة بعيدة كل البعد عن اللباقة واللطف والأناقة والموضوعية. لغة فقد معها الفكر السياسي كل مرجعياته المبدئية... وفقدت السياسة رقي علاقاتها الجدلية بينها وبين اللغة وبين الأخلاق... حتى أصبح العنف اللفظي هو انعكاسًا لعنف رمزي يمارسه الفاعل السياسي على ذاته قبل ممارسته على المواطن».

حاول البحث استثمار نموذجه النظري، **نظرية الأفعال الكلامية**، في طرح أسئلة أكبر من مجرد استعمال أفعال الكلام لإنتاج الأثر، وهي: هل ضعف اللغة وعنفها هما الوجه الآخر لمشكلات أخرى؟ هل تستمد اللغة السياسية عنفها من الثقافة الشفوية الراسخة في التداول اللغوي المغربي، خصوصًا أن «المدونة الشفوية» التي بنى البحث أطروحته عليها تُستمد من اللغة اليومية المغربية/الدارجة ومن مفرداتها وأمثلتها وسياقاتها، وهي لغة عميقة وأصيلة لكنها قاسية وعنيفة في ذاتها وخيالاتها وأمثلتها[١٠]؟ هل الولوغ اللغوي في ذمم المخالفين وفي دمائهم خاصية سياسية فحسب؟ هل عنف اللغة السياسية راجع، في مستوى تكويني منه، إلى كونها لغة مركّبة من لغات النخبة والجمهور والشارع، وهو ما يشيع الفوضى التعبيرية والعنف اللغوي وتراجع القيم الفكرية الضابطة للتعبير؟ ما أصل العنف في اللغة، هل المتحدث أم اللغة ذاتها أم المجتمع/البيئة التي يتخلق فيها الخطاب اللغوي العنيف؟ هل الطبيعة الملتبسة للغة السياسية والقائمة على «صناعة الاستتباع والقبول» هي السبب في عنفها؟ لغة قد ترشح بالصدق والنبل، كما قد تردد الأكاذيب والإشاعات المتوحشة بغرض تزكية هذا الموقف أو ذلك، أو كسب هذه الجولة السياسية أو تلك، وبغرض التحكم في مخيال الجماهير وتطويعهم وتجذير أيديولوجيا حكم الأغبياء[١١]، على حساب الكفاءة والحقيقة والعمق الإنساني النبيل للفعل السياسي.

سعى البحث، من خلال عمل تجريبي لإطار نظري، إلى كشف مقدار العنف الصامت الذي يعيش وسطه الخطاب السياسي المغربي، مثبتًا أن كل جملة عنف (أي ملفوظ) هي فعل كلامي يفسر بتأثيره

(٩) ميلود بلقاضي، باحث أكاديمي مغربي، وأستاذ جامعي، حاصل على دكتوراه في تحليل الخطاب السياسي.

(١٠) انظر: جلبير غرانغيوم، **اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي**، ترجمة محمد أسليم (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١١)، ص ١٩٣.

(١١) بخصوص هذه الأيديولوجيا، انظر: جوليان باجيني، **حجج فاسدة تجعلنا نبدو أغبياء**، ترجمة عماد صبحي، المشروع القومي للترجمة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ومحمد توفيق، **الغباء السياسي: كيف يصل الغبي إلى كرسي الحكم؟**، ط ٤ (القاهرة: دار المصري، ٢٠١٣).

وليس بمعناه؛ تأثير يهدد التوازن المجتمعي، وكذا التوازن السياسي، الأمر الذي يشكل خطرًا على الوعي الجمعي والتنشئة الاجتماعية والسياسية.

ساعد الإطار النظري المجرب في توضيح المفارقات التعبيرية والواقعية في مجتمع يعتبر نفسه معافى من آفة العنف، لكن تسود خطابه السياسي لغة عنيفة، وهو ما يحوّل السياسة إلى لعبة كلمات، لكنها كلمات عنيفة، ويحوّل المجتمع إلى مجتمع عنف رمزي وعنف مادي في حالة كمون إلى حين، وهذا ما يستدعي إنتاج منظومة لغوية سياسية جديدة تحفظ التدافع السلمي المدني، وتحصن المجتمع، حقيقة لا ادعاء، ضد العنف بجميع أشكاله وتجلياته اللغوية والمادية. بناء عليه، ينطلق البحث في اختياره النظري والمنهجي من الطابع السلوكي للغة، أي إن اللغة ضرب من السلوك المحكوم بقواعد، والربط بين اللغة ونظرية الفعل؛ الفعل اللغوي بما هو نتاج تحقُّق جُمل ضمن شروط تفرضها عناصر غير لسانية في المقام الأول، أي أن تتكلم اللغة يعني أنك تتبنّى شكلًا سلوكيًا[١٢]. كما تصبح الوحدة الأساسية في التحليل في هذه الحالة هي «الفعل اللغوي» أو «الغرض الكلامي» وليس الكلمة أو الجملة أو الرمز، وعندها تصبح أفعال الأمر والنهي والاستفهام والوعد أحداثًا وأفعالًا، يُنظر إليها من منطلق «إنجازي» لا من منطلق «كلامي» فحسب. لذلك، تصبح الخطبة السياسية التي يلقيها الزعيم إنشاء وبناء للوقائع وليس فعلًا «تكلميًا» مجردًا، أي ليس مجرد قول الشيء أو الحديث عنه، بل فعله؛ فالزعيم لا يسعى إلى تقديم تقريرات صادقة أو كاذبة إلى المناضلين، بل يريد أن يحْدث فيهم أثرًا لإنجاز أفعاله الكلامية، لكأنما يكرر قولة العالم اللساني أوستن: **عندما نقول فإننا نفعل**.

أفعال الكلام وقضايا العنف اللغوي

الإطار العام لنظرية أفعال الكلام

تنتمي نظرية أفعال الكلام إلى حقل التداوليات في اللسانيات[١٣]. ويقوم البحث في هذا الحقل التداولي على دراسة استعمال اللغة في الخطاب، ودراسة الإشارات النوعية التي تشهد في اللغة على مقدرتها الخطابية، كما تدرس الأشكال اللسانية الكلامية التي لا يتحدد معناها إلا من خلال استعمالها. ويُعتبر طه عبد الرحمن من رواد البحث التداولي في فلسفة اللغة العربية؛ إذ كان سبّاقًا إلى اختيار مصطلح «تداوليات» منذ سنة ١٩٧٠، مقابلًا

(12) John R. Searle, *Les Actes de langage: Essai de philosophie du langage*, traduit par Hélène Pauchard, collection savoir (Paris: Hermann, 1972), p. 48.

(١٣) مصطلح التداوليات هو المقابل الغربي لمصطلح «براغماتيقا» في الفكر الغربي. وقد شاع في فيينا وبرلين في عشرينيات القرن الماضي، وعند علماء من تخصصات مختلفة: فلسفة، علم، رياضيات... أمثال كارناب (Carnap) الذي اشتهر بالتمييز بين أقسام ثلاثة تشكل مجتمعة نظرية العلامات واللغات «السيميوطيقا»، وهي التداولية (Pragmatique) وعلم الدلالة (Sémantique) وعلم التركيب اللغوي أو المنطقي (Syntax)، وكذا مجهود رائد السيميائيات الأميركي تشارلز موريس في كتابه **أسس نظرية الرموز** سنة ١٩٣٨. وقد ميز موريس بين ثلاثة عناصر تتدخل في تحديد الرمزية، وهي: الرمز علامة، والرمز دلالة، والرمز محلًا للتأويل. واستعار تقسيمه من المنطق ونقله إلى اللسانيات. وتنوعت المدارس التداولية بين «التداولية المدمجة» و«التداولية المعرفية» و«التداولية الصورية».

للمصطلح الغربي «براغماتيقا»؛ لأن المصطلح الأول، في نظره، يوفي المطلوب حقه باعتبار دلالته على معنيي «الاستعمال» و«التفاعل»[١٤]، كما يعتبر التوجيه العملي شرطًا أساسيًا في التداول اللغوي[١٥].

بناء عليه، تجاوز البحث اللغوي التداولي توجُّه اللغة المنطقي والتمثيلي الضيق، وكشف وهمه الوصفي للغة، لما وقف على **ملفوظات** لا تخبر، وأخرى لا تصف واقعًا، وأخرى لا تخضع لمعياري الصدق والكذب، وكذا عند تمييز أوستن بين ما يسميه «الاستخدام العادي» للغة و«الاستخدام التطفلي» لها؛ أي الاستخدام الذي يتطفل على الوظائف الاعتيادية للغة، كما تجسده اللغة الشعرية والرواية والمسرح والأجناس الأدبية. وعلى هذا الأساس، ميز في استخدام اللغة بين استخدام جاد واستخدام غير جاد، واستخدام اعتيادي واستخدام غير اعتيادي، واستخدام أولي واستخدام ثانوي. المجهود هذا طوّره جون سيرل بنقد مفهوم «الإنشائية» كما كان عند أوستن، واستعمل لفظًا/مفهومًا أهم وأوسع في الدلالة هو «الفعل اللغوي»، وهو محور نظرية أفعال الكلام.

اختار البحث، إذن، جهازه النظري والمنهجي من نظرية أفعال الكلام، لما توفره من أدوات تحليلية وإجرائية ومفاهيم تصورية. وقد نشأت هذه النظرية في صورتها الأولى مع الفيلسوف اللساني الإنكليزي أوستن[١٦]، ثم تطورت مع جون سيرل وبول غريس وستراوسن . وتميزت هذه النظرية بتجاوزها أطروحة الوضعية المنطقية في النظر إلى اللغة، أي النظر إلى الجملة مجردة من سياقها اللغوي والمؤسساتي. كما تجاوزت ما يسميه أوستن «التسلط المنطقي» الذي يعتبر «الجملة الخبرية» المعيار الأساسي في اللغة، وما عداها متفرع عنها، وهو ما يبرز في أبحاث لغوية ومنطقية ولسانية مع رواد فلسفة اللغة واللسانيات الحديثة؛ كما نجد في أبحاث راسل وفيتغنشتاين وكارناب ودو سوسير، وتشومسكي... إذ إنهم أسقطوا تصوراتهم للغات الصورية على الألسنة الطبيعية، فاعتبروها جميعًا مجرد أنساق من الرموز تقوم بنقل معلومات وتقارير وأخبار إلى المتلقي، وبذلك يكون فعل الإخبار اللساني هو الأساس، فتكون وظيفة اللغة من خلال هذا المنظور هي تمكين الأفراد والجماعات من تحقيق الأحداث وإنجازها بواسطة اللغة ومن خلالها في الوقت نفسه. وقد عرفت هذه النظرية تحولات وتعديلات في بنائها النظري والمفهومي؛ إذ عمل جون سيرل على تطوير نظرية أوستن، أي نظرية أفعال الكلام، مستفيدًا من اجتهادات غريس اللسانية والتحليلية والمتعلقة بمقاصد المتكلم، ورافضًا المفهوم الشكلاني الضيق لنظرية الدلالة، والقائم على أن المعنى العام المتعارف عليه لكلمة ما يحدد أساس المعاني التي يمكن أن تستتبعها الكلمة في استخداماتها المختلفة. كما ذهب غريس إلى أن معنى الكلمة يُشتق من وراء قصد المتكلم للنطق بتلك الكلمة؛ فما يعنيه متكلم بعلامة ما في

(١٤) محمد همام، «مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن، دراسة في جدل التداول والتقريب،» ورقة قدمت إلى: «الإبداع الفكري بين النظرة التكاملية للعلوم والمنظور التأثيلي لاستشكال المفاهيم،» (المؤتمر الدولي الأول نظمته كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، ٢٦ ـ ٢٧ شباط/فبراير ٢٠١٤).

(١٥) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء، المغرب: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٢٩.

(١٦) جون لانغشو أوستن (١٩١١ ـ ١٩٦٠) فيلسوف لغة بريطاني. وهو واضع نظرية أفعال الكلام التي اعتمدها البحث.

مناسبة ما قد ينحرف عن المعنى القياسي/المعيار لتلك الكلمة. كما أن سيرل استفاد من مفهومي «المعنى العام» و«المعنى السياقي» كما وظفهما غرايس في أبحاثه اللغوية. واستفادت النظرية أيضًا من النقد الذي توجه إلى أطروحتها، خصوصًا مع جيفري ليتش أو جاك دريدا، في بحث العلاقة بين الفعل والإيصال.

نظرية أفعال الكلام وكفاية التخاطب السياسي

تقوم نظرية أفعال الكلام على دراسة الكفاية التداولية للنشاط السياسي من خلال رصد مقتضيات التكلم، بحثًا عن الأثر والإنجاز، وليس الإخبار والتقرير فحسب؛ فالمتكلم/الخطيب السياسي/الزعيم يحتاج إلى مراعاة مقتضيات الأحوال، وكذا أدوار المتخاطبين السياسية والاجتماعية ومعارفهم، وزمان التكلم ومكانه، ومختلف الاعتبارات المقامية التي تتسع لتشمل الاعتقادات والأحكام التي يكوّنها الزعيم/القائد عن نفسه وأدواره والآفاق حوله، وهي التي يستند إليها في كل ملفوظ يضعه أو يفهمه. عندها، يصبح النشاط اللغوي متداخلًا مع النشاط السياسي، وتصبح الأقوال اللغوية عاكسة لنمط ونشاط سياسيين واجتماعيين أكثر ممّا تعكس أقوالًا قائمة على معيار الصدق والكذب. في هذا السياق، يصبح كلام الزعيم/الخطيب السياسي خارج المعنى الفوضوي للجملة التقريرية(١٧) الخبرية؛ أي لا يعود خاضعًا لحكم الصدق والكذب فحسب.

دقق أوستن في وصف الأفعال الكلامية التي يفضي التلفظ بالفعل فيها، داخل سياق عرفي مكتمل الشروط، إلى الإفصاح عن حالة النشاط الذي تدل عليه مثل: أعتذر، وأعلن افتتاح الجلسة، كما أنه أشار إلى إمكانية فشل الأقوال الإنجازية وعدم تحقيقها، وصنّفها خارج منطق الصدق والكذب، وفق معيار آخر هو **موافقة لمقتضى الحال وغير موافقة لمقتضى الحال**(١٨)؛ أي إن أفعال الكلام ذات الحمولة العنيفة في خطاب الزعيم السياسي ربما لا تتحقق في الحالة التي لا تتوافق مع مقتضى الحال. وفي هذا السياق الذي يؤطر النشاط السياسي ويربط الزعيم/الخطيب السياسي بجمهوره، حدد أوستن الشروط التي تحقق فيها أفعال الكلام أو الأقوال الإنجازية، وهي:

ـ أن يكون هناك طقس عرفي مقبول وذو تأثير، ومشتمل على تلفّظ الزعيم السياسي بكلمات محددة في ظروف محددة.

ـ أن يكون الأشخاص المخاطبون، وكذلك الظروف، في وضع مناسب لتنفيذ الطقس العرفي المحدد، وفي حالتنا الفعل الكلامي الدال على العنف.

---

(١٧) يذهب فيتغنشتاين عند حديثه عن «ألعاب اللغة» في كتابه **أبحاث فلسفية** سنة ١٩٥٣ إلى أن «معاني الكلمات فضفاضة تتحد مع استخداماتها المختلفة والخاصة بألعاب اللغة»، وهو ما انتقده اللساني جيفري ليتش على أساس الخلط بين الفعل، أو الفعل الوظيفي، والفعل الإنجازي، مع طرحه مفهوم التأدب (Politness) ومبدأ اللباقة. وانتقد دريدا أيضًا العلامات كلها، بما فيها «أفعال الكلام»؛ إذ يراها مكررة، كما أن القصد في أفعال الكلام، في نظره، شيء يستحيل معرفته والجزم به، ولا يمكن أيضًا التنبؤ بأثر التلفظ لقول ما؛ فهو يشبّه هذه الظاهرة بانغلاق النبات وانتشار البذور.

(١٨) انظر: جون لانجشو أوستن، **نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ترجمة عبد القادر قنيني، ط ٢ (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٨)، الفصول ٢ ـ ٤، ص ٢٣ ـ ٧١.

ـ أن يُنفذ جميع المشاركين هذا الطقس العرفي تنفيذًا صحيحًا، وهو ما نلاحظه في مواقع التواصل الاجتماعي من خلال تداول خطب الزعيم على نطاق واسع، ومهاجمة خصومه وتعنيفهم، وترويج المقاطع الحاملة أفعال الكلام ذات المضمون العنيف.

ـ أن ينفَّذ الطقس كاملًا، وهو ما يطرح الوعاء الزمني لإنجاز الفعل الكلامي للنقاش، وهذا ما لم يُشر إليه أوستن، وكذا رواد مدرسة أفعال الكلام؛ إذ يُنجَز الفعل الكلامي، في نظرنا، على دفعات: من الترويج إلى التداول الواسع إلى تشييد معمار للعنف المادي في الواقع، عند المنافسة السياسية المباشرة، أكان في الانتخابات أم في المجالس النيابية أم في التظاهرات السياسية والنقابية... وهو ما بدأنا نلاحظه بالفعل في الخطاب السياسي المغربي وفي السلوك السياسي، أي في حالات الصراعات المتكررة في البرلمان، والتهديدات الجسدية الموجَّهة إلى الوزراء ورئيس الحكومة، وتخصيص الملك أربعة حراس له لحمايته من عنف خصومه(١٩).

ـ شرط الصدق، أي أن تتوافر للمشاركين والمخاطبين المشاعر والأفكار والنوايا الأساسية التي يقتضيها الطقس العرفي، مع التمسك المستمر، من المخاطبين/المناضلين، بالسلوك العرفي؛ ذلك أن غياب شرط الصدق يُعتبر، في نظر أوستن، استخدامًا سيئًا لفعل الكلام، مثل أن يقول الزعيم: أعدكم، وهو عازم على عدم الوفاء بوعده.

ـ أن يفترض المتكلم أن المستمع يريد أن يقوم بالفعل، وأن يصدق افتراض المتكلم بحيث يكون المستمع راغبًا فعلًا في ذلك.

ـ أن ينوي المتكلم إنجاز الفعل الذي تسنده القضية المصرح بها، أي أن ينوي تفاعلًا مع شرط الصدق السابق.

ـ أن يقصد المتكلم أن يلزمه تلفظه القيام بالفعل مناط التلفظ.

ـ شرط المعنى غير الطبيعي، أي أن يجعل المتكلم المستمع يدرك أن المتكلم عازم على القيام بالفعل من خلال تلفظه، وأن يكون إدراك المستمع قائمًا على معرفة المستمع بتلفظ المتكلم.

ـ شروط المدخل والمخرج، أي أن يكون الاتصال صريحًا وجادًا، وأن يجري بين الزعيم/الخطيب السياسي ومخاطبين/مناضلين، عموم الناس...(٢٠) وأن تتوافر الروابط العضوية والنفسية بين المتخاطبين، زعيمًا وجمهورًا.

ـ أن يعبّر فعل التلفظ عن قضية، أي عن شرط المحتوى القضوي.

يفترض أوستن وسيرل إدراك المخاطب/القائد لفعل أثر التلفظ، إمّا إقناعًا بالحجاج وإمّا تنبيهاً بالإنذار أو دفعًا إلى العمل بالطلب أو تثقيفًا وتنويرًا بالإعلام.

---

(١٩) ذكر عبد الإله بن كيران ذلك في أحد التجمعات السياسية؛ انظر: خطاب الدشيرة.
(٢٠) ذكر ذلك في أحد التجمعات السياسية؛ انظر: خطاب الرشيدية.

نظرية أفعال الكلام وبنية الخطاب السياسي

وصلت نظرية أفعال الكلام على صعيد بنية الخطاب، خطاب التكلم، إلى أن الجُمل ليست خبرية بالضرورة؛ فاللغة تُستخدم لتنجز فعلًا، سواء أكان وعدًا أم تصريحًا أم زواجًا أم طلاقًا أم رهنًا أم مقايضة... وغيرها من الأفعال التي يقترن القول فيها بإنجاز الفعل، كما شرحه أوستن في كتابه(٢١). فالخطيب السياسي في هذه الحالة يبني خطابًا مملوءًا بالأفعال الإنجازية، وقد حددها أوستن في أربعة أفعال هي:

ـ **فعل التلفظ**، وهو الأصوات التي يخرجها القائد السياسي، وتمثّل قولًا ذا معنى.

ـ **فعل قوة التلفظ**، أي أن القائد السياسي حين يتلفظ ينجز معنى قصديًا، أو تأثيرًا مقصودًا، وهو ما يسمّيه أوستن في مكان آخر **قوة الفعل**. وقد اشترط لتحقيق هذا المعنى الإنجازي الشروط التي سبق ذكرها في الفقرة السابقة؛ فإذا كان الوعد، مثلًا، يشترط ضرورة توافر السياق العرفي والمؤسساتي، لغة ومحيطًا وأشخاصًا، فإن المعنى الإنجازي لقول القائد السياسي لمستمعيه سأوفر فرصًا للشغل لكم، مثلًا، يعتمد على أن يكون هذا القائد قادرًا على الوفاء بوعده، وأن ينوي فعل ذلك، وأن يكون واثقًا من أن المستمع يرغب في تحقيق هذا الإنجاز.

ـ **فعل أثر التلفظ**، أي أن الخطبة السياسية التي يلقيها القائد ليست إلا بنية نحوية منتظمة **بمقاصد معينة في سياق محدد**، تعمل على **تبليغ رسالة**، **وتحْدث أثرًا** عند المتلقي أو المستمع.

وإذا كان أوستن قد قسم الأفعال إلى أفعال إنجازية وأخرى تقريرية، فإن جون سيرل دقق هذا التقسيم بتصنيف أفعال الكلام، بما يجعل بنية الخطاب السياسي الذي نطبق عليه هذا الجهاز النظري ينقسم إلى الأفعال الكلامية التالية:

ـ **أفعال تمثيلية**، وهي التي يلتزم القائد السياسي فيها بصدق القضية التي يعبّر عنها، وفي هذا الحالة تكون أفعال تقرير واستنتاج.

ـ **أفعال توجيهية**، وهي التي يبذل فيها القائد مجهودًا تلفظيًا لتوجيه المستمع/المناضل، للقيام بعمل ما، وتجسدها أفعال الطلب والسؤال.

ـ **أفعال التزامية**، وهي التي تُلزم القائد السياسي بأن ينهض بسلسلة من الأفعال المستقبلية، مثل فعلي الوعد والوعيد...

ـ **أفعال تعبيرية**، وهي تعبّر عن حالة نفسية للقائد عبر الشكر والاعتذار والترحيب، والتهنئة.

ـ **أفعال إعلانية**، وهي التي تحْدث تغيرات فورية في نمط الأحداث، مثل التهديد والطرد من المجموعة والإقالة.

---

(٢١) وهو الإطار النظري الذي انطلق منه جون سيرل في كتابه **أفعال الكلام**، لإحداث تقسيمات جديدة هي إنجاز فعل: التلفظ، والإسناد والتقرير. وأعاد صنف «فعل قوة التلفظ» كما ورد عند: أوستن، الفصلان ٨ ـ ٩، ص ١٢٣ ـ ١٥١.

لغة العنف في الخطاب السياسي المغربي (دراسة حالة)

انتهينا إذن، وفق هذا الإطار النظري، إلى أن تلفظات القائد السياسي وأقواله إنما هي أعماله وأفعاله وإنجازاته، وكذا إنجازات المناضلين/المخاطبين المرتبطين به؛ أقوال وخطابات، أي ملفوظات لها نتائج وانعكاسات على باقي الأنشطة التي يقومون بها. وينشأ المعنى الذي تحْدثه أقوالهم وأفعالهم اللغوية عندما يصبح أثرًا وإنجازًا. ويتجسد هذا الأثر إمّا في أنشطة سلوكية وإمّا في أفعال اصطلاحية مؤسساتية، تنجز من خلال مؤسستي المجتمع أو الحزب أو اللغة، أو من خلال أفعال قصدية مبنية على قصد القائد من كلامه، أو أفعال سياقية/مقامية مرتبطة بشروط غير لسانية، خصوصًا أن مقدمات القائد السياسي، في مثل هذه السياقات المرتبطة بالخطابات الطبيعية وأفعال الكلام، لا يصرَّح فيها عادة بجميع المقدمات المنطقية، وليست الموضوعات محددة تحديدًا نهائيًا كالبراهين الرياضية، وهو ما نجده في خطب رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران، ولكنها تحدَّد بتدرج وتفاعل مع تطور الخطاب ومستجدات المقام وحيثيات السياق؛ إنها موضوعات «رخوة» في مقابل موضوعات المنطق الرياضي «الصلبة»[٢٢].

الخطاب السياسي المغربي منصة للعنف

نقصد بالخطاب السياسي المغربي في البحث مجموعة من الخطب السياسية لرئيس الحكومة المغربية بنكيران، وخطب شخصيات في المعارضة السياسية، وخصوصًا حميد شباط، الأمين العام لحزب الاستقلال. هذه الخطب السياسية عبارة عن كلام تلقائي مصوغ صياغة حرة في مواقف تبليغية طبيعية ومختلفة: مهرجانات سياسية وحوارات تلفزيونية ومناقشات في البرلمان... ورغم الطابع التلقائي لهذا الخطاب، فإن المستمع له يكتشف أن القائد السياسي/المتكلم يعيد النظر في ما يريد أن يقوله وينقحه، ويتدخل الإعداد فيه بشكل غير مباشر عن طريق التدريب على فن الأداء والقول والسلوك بما يتناسب مع الموقف والسياق، أي إن إنتاج الخطاب مراقب ومنتقى ومنظم، يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي[٢٣]. كما إن هذا الخطاب، خصوصًا بالنسبة إلى رئيس الحكومة، يأخذ طابعًا رسميًا وتقليديًا، حيث يردد قوالب معينة وثابتة وعبارات مسكوكة، في كثير من المواقف والمقامات، وترددها من بعده وسائل الإعلام المعارِضة له أو الموالية له، وتنتشر بقوة في مواقع التواصل الاجتماعي.

فالخطب السياسية لرئيس الحكومة تصنَّف اليوم في المغرب ضمن «**الخطابات المؤثرة**»، لارتباطها بالمجتمع من حيث مفرداتها ودلالاتها وتراكيبها ومضامينها، ومن حيث القيم التي تتضمنها والمواقف التي تعبّر عنها والجد والهزل اللذين تحملهما، وكاريزما قائلها من خلال أفعاله التواصلية المتنوعة: بكاء، ضحك، هزل، رقص، حركات اليدين، حركات الوجه... مما يدمج فعله الكلامي داخل جماعته

(22) Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique*, collection savoir, 2ème éd. corrigée et augmentée (Paris: Hermann, 1980).

(٢٣) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب وإرادة المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥)، ص ٩.

اللغوية والاجتماعية[٢٤]، مع اعتماد لغة مكثفة ومتداولة وقريبة إلى جهاز تلقّي عموم الناس في البلد، مع استثمار ظاهرة **الكلمة الجملة** أو **الكلمة الجملية**، وهو القول الأحادي الكلمة الذي يقوم مقام الكلمة وظيفيًا[٢٥]. إنها خطب سياسية تتداخل فيها جميع مكونات الفعل السياسي[٢٦]، كالحقيقة والسلطة والأقنعة والأيديولوجيا والقيم، وكل ما يتحكم في توجيه عقائد الفاعل والمؤسسة السياسيين، ودفعهما إلى الفعل والإنجاز وإحداث الأثر.

لهذا، يصبح الخطاب السياسي ـ وفق هذا المنظور ـ منصة ملائمة لإصدار جميع أنواع الخطابات، ومنها الخطابات العنيفة، فيصبح التلفظ بالعنف هو فعل العنف واقعًا وسلوكًا، آجلًا أم عاجلًا. لذا، نجد أن الخطابات الأكثر رواجًا بين خطابات رئيس الحكومة والأمين العام لحزب الاستقلال، تلك التي ترشح بالعنف اللغوي، وهو ما يغذي العنف المادي والسلوكي. إن لغة العنف هي فعل العنف ولا فرق بينهما، وفق أطروحة البحث. لذا، نجد مقتطفات من خطابات بنكيران على اليوتيوب ومواقع التواصل الاجتماعي تحمل عناوين عنيفة، مثل «**بنكيران يوجه الضربة القاضية لشباط** (نهاية غير متوقعة)»، و«**بنكيران يبهدل** (أي يمزق) **المعارضة**، هذه هي الحقيقة التي يجب معرفتها»، و«**بنكيران يبهدل** (أي يمزق) **حزب الاستقلال داخل مجلس النواب**»، و«**عبد الإله بنكيران يقمع لشكر**» (وهو الكاتب الأول لحزب الاتحاد الاشتراكي/حزب معارض، داخل قبة البرلمان. ولا يصعب أيضًا جمع قاموس من مصطلحات الشتم والسب والاتهام في خطابات بنكيران في حق المعارضة، مثل: «**مجموعة من المرتزقة يريدون الوصول الى الحكومة للهيمنة على كل شيء**»، أو اتهام المعارضة بـ«**المفسدين**» و«**تهريب البنزين**»، و«**السبب في الكوارث**» و«**اغتصاب الأراضي**» و«**المتاجرة في المخدرات**» و«**حماية المتاجرين في المخدرات**»، و«**البانضيا**»[٢٧]، أي المافيا، و«**الكذابين**» و«**الضحك على الفقراء**» و«**السفاهة**»، بل إنه قال لرئيس حزب معارض داخل البرلمان: «**ليس هناك سفيه أكبر منك**»، وقال له مرة أخرى: «**أنت هو السفيه، أنت أكبر سفيه**». ويردد في وجه المعارضة في البرلمان: «**ماتخلعونيش**»[٢٨] أي «لاتخيفوني»، ويتهم عمدة مدينة فاس حميد شباط والكاتب العام لحزب الاستقلال بالاغتناء من السياسة، ويتهمه بِ**النفاق السياسي والمتاجرة بالسياسة والسمسرة السياسية**[٢٩].

إذن، حوّل القادة السياسيون الخطاب السياسي إلى منصة لإطلاق أفعال لغوية عنيفة تقوم على الاتهام والشتم، وهو ما سيكون له أثر عند الإنجاز في الواقع السياسي، وسيعيد صوغ السلوك السياسي عند

(٢٤) للتفصيل في علاقة الفعل الكلامي بالمجموعة اللغوية والاجتماعية، انظر: كلاوس برينكر، **التحليل اللغوي للنص: مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج**، ترجمه ومهد له وعلق عليه سعيد حسن بحيري (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٠٩.

(٢٥) نادر سراج، «الشباب والتغيير في العالم العربي، لغة الشعار السياسي: المضامين والدلالات» في: **اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٢٤٩.

(٢٦) محمود عكاشة، **لغة الخطاب السياسي: دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال** (القاهرة: دار النشر للجامعات، ٢٠٠٥).

(٢٧) عبد الإله بنكيران، خطاب الرشيدية.

(٢٨) عبد الإله بنكيران، خطاب السفاهة في البرلمان.

(٢٩) عبد الإله بنكيران، خطاب الدشيرة.

استكمال الشروط التي تتحقق فيها أفعال الكلام كما حددها أوستن، كما سبق ذكره في هذا البحث، وخصوصًا **الشرط رقم ب**(٣٠)، أي عندما يكون الأشخاص المخاطبون مهيئين، وتكون الظروف مناسبة، لتنفيذ الطقس العرفي المحدد، أي إنجاز الفعل الكلامي الدال على العنف. وهذا ما دفع، ربما، رئيس الحكومة إلى التصريح أكثر من مرة، في مهرجانات سياسية، بأنه «**مستعد للموت في سبيل الله**» وإلى أن يضيف: «**هناك من يهددنا لا نريد أن نفضحه**». وصرح في مهرجان آخر بأنه لما بدأ يتعرض لتهديدات جدية بالعنف، أمر الملك وزير الداخلية بتخصيص أربعة حراس لحمايته. واتهم بنكيران الكاتب الأول للاتحاد الاشتراكي إدريس لشكر **بالتسبب المعنوي في قتل خصمه** بالحزب القيادي **أحمد الزيدي** الذي توفي غرقًا في نهر قرب مدينة الرباط في ظروف غامضة، وهو ما يعني أن المستوى الأهم من الأفعال الكلامية للخطاب السياسي، أي الأثر عبر الإنجاز، قد بدأ تنفيذه، بل هناك تأويلات متداولة على نطاق واسع، رغم محدوديتها، بشأن الحادثة التي تعرض لها رفيق بنكيران و«صندوقه الأسود» وزير الدولة عبد الله باها، الذي مات عندما صدمه قطار في المكان نفسه الذي غرق فيه زعيم الاتحاد الاشتراكي أحمد الزيدي، تُدخلها في هذا السياق الإنجازي لأفعال الكلام العنيفة، وكذا أحداث عنف سياسي متفرقة(٣١) هنا وهناك.

العنف فعلًا لغويًا في الخطاب السياسي المغربي

عند ما نجد خطب بنكيران الأكثر رواجًا على مواقع التواصل الاجتماعي واليوتيوب تحمل العناوين الآتية: «**غضبة بن كيران على بن شماس**»(٣٢)، و«**عبد الإله بن كيران يفقد السيطرة بالبرلمان، خرج فبنادم طول وعرض**»، أي ينتقد طولًا وعرضًا، و«**عبد الإله بن كيران يرد على سعيد الناصري**(٣٣) **بلسان قاسح**»، أي قاس، و«**بن كيران مرمضن شاعل**» (أي غاضب غضب رمضان)، و«**ابن كيران ينفجر في وجه إدريس الراضي**»، وجلسة البرلمان التي قُطع البث فيها بسبب الاستياء من **بلطجة بنشماس ورعونته**، **وبنكيران يرد على المعارضة ويفضح شباط**، **وبنكيران يوبخ بنشماس**، **ومواطن أمازيغي أراد أن يصفع عبد الإله بنكيران**... عندما نرى هذا الكم الضخم من المتن السياسي الذي يرشح بألفاظ العنف، لا بد من تحديد الطبيعة التصورية والعملية لهذا العنف؛ فهو رد فعل لغوي، والفعل اللغوي عند موشلير هو «نشاط يهدف إلى تحويل الواقع»(٣٤) .

إن نطق الفعل العنيف هو تحقيق لغته، أي إنجاز أفعال اللغة، والعنف في حالتنا أفعال مثل: تقديم إثباتات أو إعطاء أوامر أو طرح أسئلة أو إعطاء وعود(٣٥).

(٣٠) انظر فقرة «نظرية أفعال الكلام وكفاية التخاطب السياسي» في هذه المقالة.
(٣١) عبدالإله بنكيران، خطاب الدشيرة.
(٣٢) بنشماس، من قيادات حزب الأصالة والمعاصرة المعارض.
(٣٣) سعيد الناصري، ممثل مغربي كوميدي، جعل بنكيران موضوعًا لكثير من لوحاته الفنية الهزلية.

(34) Jacques Moeschler, *Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours*, langues et apprentissage des langues; 11 (Paris: CREDIF: Hatier: Didier, 1995), p. 24.

(35) Searle, *Les Actes de langage*, p. 52.

وفي خطب بنكيران نجد إثباتات من مثل: الحاجة إلى حزبه؛ لم يأت بالتعليمات والتحكم؛ التدبير الليلي؛ إنه حزب من الشعب؛ يقوم على ما قاله الله وما قاله الرسول، عكس خصومه الذين يصفهم بـ«**البانضيا**»، أي المافيا، ممن تسربوا إلى الأحزاب السياسية واستولوا عليها بـ **البلطجة والمكر والخداع والمال الحرام** مما أخذوه من تجار المخدرات. كما يثبت بنكيران أمام جمهوره أنه لم يأت ليخطف أصواتهم ويقول لهم: «صبوا الماء على بطونكم (مثل مغربي) دلالة على التنكر، وهو ما تفعله المعارضة بنظره»[٣٦]. وما فتئ يثبت أيضًا أمام مناضليه أنه يمارس السياسة لمواجهة الفساد، وهو في نظره «**مجموعة من المرتزقة يريدون الوصول إلى الحكومة للهيمنة على كل شيء**»، ويقصد المعارضة. لذا، ينتقد قيادتها ويحتقرها ويتهمها بشتى التهم العنيفة، تهريبًا وتسببًا في الكوارث، وسطوًا على الملْك العام... كما يطرح على المعارضة الأسئلة الاستنكارية: لماذا لم تعارضوا من وصفنا بـ«داعش» و«النصرة» والموساد، وكان الأمين العام لحزب الاستقلال حميد شباط قد أطلق عليه الأوصاف تلك. ويسائل خصومه الاستقلاليين: «لماذا تقولون بأني أبخس الزعماء منهم؟ هل اتهمت زعيمًا بأنه مع داعش، أو مع النصرة، أو مع الموساد؟ ألا تستحون؟»[٣٧]. ويطالب قادة المعارضة بكشف ثرواتهم، ثم لا يلبث أن يُثبت أنهم لا يستطيعون لأنها تقدَّر بالملايير[٣٨] كما يحذر جمهوره: «إياكم ثم إياكم وتجار السياسة، وسماسرة السياسة»، ويضيف: «لا تصدقوا الكلام الحلو الذي يقوله لكم **الكذابون**». ويصف كلام المعارضة بـ «**ممارسات مخجلة**» و«**كلام فارغ**» و«**أساليب ملتوية**»[٣٩].

على الرغم من أن بنكيران يلح أمام جمهوره بأنه ليس محتاجًا إلى الكلام عندما يقول في أحد التجمعات السياسية: «نحن بصراحة وبكل صدق لم نعد محتاجين للكلام، انتهى وقت الكلام، جئنا لميدان العمل والإنتاج (...) لقد رآنا الشعب وسمعنا ورأى أعمالنا (...) لقد أحس الشعب بحبنا له، وأننا نخدم مصلحته في الظروف الصعبة (...) اليوم لم نعد محتاجين للكلام»، فإن الكلام/الخطاب بقي هو الأداة الأساسية التي يتواصل بها بنكيران مع الجمهور، ويحاصر المعارضة بواسطة الخطاب وأفعال الكلام، مذكِّرًا بإنجازاته ونجاحاته السياسية، على أساس أن الفعل اللغوي، كما حدده ديكرو، هو نشاط يقوم به شخص ما يحدد انطلاقًا من التغيرات التي يحدثها أو يريد إحداثها في الواقع، بما في ذلك المتعلقة بالمقام الفيزيائي أو الاجتماعي للمتكلم[٤٠].

لذلك يصبح الفعل اللغوي العنيف في الخطاب السياسي نشاطًا سلوكيًا، أو بعبارة أوستن، هو أفعال وإنجازات لها وظائف اجتماعية، بمعنى أن الملفوظات (الخطابات السياسية) تصبح شكلًا من أشكال التفاعل الاجتماعي والسياسي، وأن استعمالها يقتضي اتباع أنماط من القواعد التخاطبية الصريحة والمضمرة، وهي التي تساهم بشكل أساسي في إنتاج الأنشطة السلوكية في الواقع السياسي.

---

(٣٦) عبد الإله بنكيران، خطاب الدشيرة.

(٣٧) ابن كيران يوجه الضربة القاضية إلى شباط (نهاية غير متوقعة)، ويزيد ابن كيران في إحراج حميد شباط بكشف تلقّيه وسامًا من الإسرائيليين.

(٣٨) أي بالمليارات. عبد الإله بن كيران، خطاب الرشيدية.

(٣٩) عبد الإله بن كيران يقمع لشكر داخل قبة البرلمان (فيديو).

(40) Ducrot, Dire et ne pas dire, p. 77.

تتحدد دلالة الملفوظ في نظرية أفعال الكلام في «القوة التكلمية» و«المحتوى القضوي»، أي محور القضية ومضمونها. لهذا، كان بنكيران يحدد محتواه القضوي لخطبه السياسية في مواجهة الفساد، ويحدد الفساد في مجموعة من **المرتزقة**. لذا يطلب من المواطنين تقوية جبهة الإصلاح ضد جبهة الفساد، أي المعارضة. أما المحتوى القضوي للخطاب السياسي للمعارضة، وخاصة خطابات الأمين العام حميد شباط، فهو كسر شعبية بنكيران والتصدي له شخصيًا بشكل قاس وعنيف؛ إذ لا يقل خطابه قساوة عن قساوة خطاب بنكيران، حتى خلنا أنفسنا في حلبة معركة شرسة بين شخصين: بنكيران وشباط. وتظهر عناوين مقاطع الفيديو الأكثر رواجًا على مواقع التواصل الاجتماعي، والأكثر تصفحًا على اليوتيوب، حدة المعركة وعنف لغتها؛ فنجد عناوين فيديوهات من مثل: «**شباط: بنكيران أحمق**»، و«**شباط: بنكيران: التبوريدة ديالك أسي رئيس الحكومة ما نفعاش**»، أي فروسيتك لا تنفع، و«**شباط: بنكيران مسخوط عائلته**»، أي عاق لعائلته، و«**شباط يطالب بنكيران بالكشف عن علاقته بـ (داعش) (والنصرة) (والموساد)**»، و«**شباط يسخر من بنكيران**»، و«**شباط يطلق النار على بنكيران**»، و«**شباط: بنكيران حصل بركاك وطردوه من الاستقلال والاتحاد**»، أي: بنكيران مخبر للأجهزة الأمنية ولذلك طُرد من حزبي الاستقلال والاتحاد الاشتراكي. واستعمل شباط في خطبته السياسية وصف «**شكام**» ليطلقه على بنكيران، وهو لفظ متداول في الدراجة المغربية، يدل على وظيفة استخباراتية قذرة وغير إنسانية.

تتكرر هذه التُّهم المتبادلة بين بنكيران وشباط مع تغير المواقف والسياقات، بما يحوّل هذا الملفوظ، بحسب تعبير ديكرو[41]، إلى عملية إنجاز جُمل في شكل متتاليات منطوقة أو خطية محددة، وهي متحيزة داخل نقطة محددة في المكان والزمان، حتى أننا لا نستطيع القول إن ملفوظًا ما أعيد مرات عدة، بل هي ملفوظات عدة في خطب بنكيران وشباط، للجملة نفسها، بمضمون قضوي مكتنز بأفعال الكلام العنيفة.

يحتوي الملفوظ/الخطاب السياسي، خارج منطق الدلالة التجريدية النظرية، على دلالة تجريبية وعملية، أي على تعليمات معطاة للمناضلين يتوجب عليهم إنجازها، أو تأويلها وفهمها وحملها إلى آخرين قادرين على إنجازها، في إطار بناء البُعد الإنجازي والتكميلي للمقام التخاطبي ولقصد المتكلم/القائد السياسي.

فالقائد السياسي ينتج ملفوظًا (متفردًا)، أي غير قابل للتكرار بالطريقة نفسها، مع أنه يحمل القضية نفسها، لكنه لا يحمل السمات الأسلوبية والإيقاعية والتواصلية نفسها دائما؛ إذ يتجلى الملفوظ في أشكال مختلفة، ويصدر عن القائد السياسي نفسه. لذلك نجد بنكيران يعبّر عن المحتوى القضوي لخطابه السياسي، مرة بالضحك والقهقهات، كما في خطب البرلمان، ومرة بالبكاء، ومرة بالرقص، كما في

(41) Ducrot, Dire et ne pas dire, pp. 279-280.

خطابات الدشيرة والرشيدية، بل يصرح وسط جمهوره الغفير قائلًا: «كيف لا تريدونني أن أضحك وأبكي وأرقص؟»[٤٢].

كما أن هذا الملفوظ/خطاب القائد السياسي ذو بُعد قصدي، أي إنه مرتبط بقصد التلفظ ومقاصد المتكلم؛ فعملية القول (... le dit) مسجلة في المقول[٤٣]. كما أنه ملفوظ متحيز في الزمان والمكان، كما سبق ذكره، عندما تتوافق الظروف المقامية مع الدلالة؛ فعندما يقول بنكيران، مثلًا، «السفاهة» في وصف خطاب المعارضة، أو «ديالي أكبر من ديالك»[٤٤]، و«الكذب» و«البهتان» و«النفاق السياسي» و«سماسرة السياسة» و«المناورة» و«المؤامرة» و«كلام فارغ» و«ممارسات مخجلة» و«الشعارات الجوفاء»... فهي تعابير قاسية تتجاوز دلالاتها حدود المعرفة اللسانية والمعجمية، بل تتدخل المعارضة، وهي من متلقي خطاب بنكيران، وتنسب إليها دلالات أخرى في سياقات فهم أخرى ومقاصد تكلم أخرى، أي إيجاد تفسيرات سياقية، أو تشارحات (Paraphrase)، بتعبير طه عبد الرحمن، أو ما يسمّيه فان دايك «**تداولية التمثل الذهني للأحكام في الخطاب**»[٤٥].

إن الخطاب السياسي المغربي، سواء أكان فعلًا كلاميًا يضع الأصوات والجمل والإفادات، أم «فعلًا تكلميًا» يحدد المقاصد من وراء إنتاجه الملفوظات داخل مقامات تخاطبية محددة، أم «فعلًا تكليميًا يُحْدث أثرًا في المخاطب وفي سلوكه، لا يقوم على الإخبار فحسب، بل ينشئ أيضًا الأفعال والمواقف على الأرض وينجز أعمالًا، وهو ما يعني تحويل هذا المتن اللغوي الضخم والعنيف إلى ممارسات عملية، أكانت أفعالًا مباشرة أم أفعالًا غير مباشرة، وهو ما يقتضي التصدي لهكذا تحولات مفجعة في الخطاب السياسي المغربي، والمبادرة إلى خلق ثقافة تواصلية جديدة تقوم على وضع قوانين وقواعد التخاطب والمسلمات الحوارية. ولن يتم ذلك إلا بإحداث تحولات فكرية حقيقية في الذات المتكلمة، ذات القائد السياسي؛ إذ ترتبط بها التحققات الفعلية للملفوظات، ما دام مقصده من الكلام هو دفع المستمعين، مناضلين أو فاعلين أو معارضة، إلى الفعل، ويسعى إلى التأثير فيهم؛ فالمتكلم هو أول فاعل للفعل، وهو صاحب القوة التكلمية الملازمة للملفوظ في مختلف المقامات.

---

(٤٢) خطاب الرشيدية.

(43) Oswald Ducrot, *Les Echelles argumentatives*, propositions; 2 (Paris: Editions de Minuit, 1980), pp. 8-9.

(٤٤) أثار هذا التعبير الذي تلفظ به رئيس الحكومة، وهو يرد على برلمانية من المعارضة، صخبًا شديدًا في البرلمان المغربي، وفي الإعلام الورقي والرقمي في المغرب، لما يحمله من إيحاءات جنسية في التداول المغربي اليومي، مع أن رئيس الحكومة أكد أكثر من مرة أنه يفاضل بين حزبين وليس بين أشياء أخرى. ويبدو أن سطوة المجال الدلالي للدارجة المغربية، وهي لغة التداول اليومي، هي ما وجه التأويلات في هكذا اتجاه. للتفصيل في الأبعاد الدلالية والفكرية لتيمة الجنس في اللغة، انظر: عبد الوهاب المسيري، «الجنس كصورة مجازية ونهاية المادية،» في: عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، الفصل ٤، ص ٦١ ـ ٨٨.

(٤٥) فان دايك، **النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، ترجمة عبد القادر قنيني (الرباط: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠)، ص ٢٩٧ وما بعدها.

خاتمة

حاولنا في هذا البحث تجريب نموذج نظري على الخطاب السياسي المغربي، في ما يتعلق بتيمة العنف فيه؛ نموذج يستنبط تصورًا جديدًا للغة ويحوّلها من مجرد أداة لنقل معلومات من المتكلم إلى المستمع/من القائد السياسي إلى الجمهور، إلى وسيلة للتأثير في مواقف المخاطب واعتقاداته، ودفعه إلى اتخاذ أنماط سلوكية معينة تقتضيها صيغ التخاطب المستعملة وفق مجموعة من المبادئ والقواعد المتعارف عليها في بيئة المخاطبين ومجالهم التداولي. وهكذا، تصبح عملية التخاطب اللغوي في الخطاب السياسي المغربي في حقيقتها، إنجازًا لأفعال لا مجرد عملية تكلم أو نقل واقع أو تصورات عبر الجُمل أو الملفوظات اللغوية.

ظهر لنا من خلال دراسة «لغة العنف» في الخطاب السياسي المغربي أنها تتمحور حول «قصدية المتكلم» القائد السياسي، بما يلغي مشاركة المستمع في تكوين هذه القصدية. وتصبح القيمة الحجاجية والتوجيهية لهذا النموذج التخاطبي موجهة من جانب الزعيم فحسب، ولا تصل إلى مستوى التخاطب الحجاجي الحي(٤٦) ذي البنية التداولية والتفاعلية. وهذا ما يجعل المستمع/الجمهور، تحت إكراه أفعال الزعيم الكلامية، يسعى إلى تحويلها إلى إنجاز عملي، فينذر بإنتاج حالات من العنف المادي في الواقع مستقبلًا، بما يُجهز على جميع فرص التدافع السلمي والمدني في المجتمع.

مراجع إضافية

١ـ العربية

الغذامي، عبد الله. **تشريح النص.** ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

بلقاضي، ميلود. **الخطاب السياسي بين خطاب السلطة وسلطة الخطاب.** الرباط: مكتبة دار السلام، ٢٠١١.

٢ـ الأجنبية

Moeschler, Jacques et Anne Reboul. *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*. Paris: Ed. du Seuil, 1994.

Ducrot, Oswald [et al.]. *Les Mots du discours*. Paris: Editions de Minuit, 1980. (Le Sens commun)

Récanati, François. *Les Enoncés performatifs: Contribution à la pragmatique*. Paris: Editions de Minuit, 1981. (propositions)

(٤٦) استثمرنا مفهوم التخاطب الحجاجي الحي، كما بلوره طه عبد الرحمن، في: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان، أو، التكوثر العقلي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٢٦ وما بعدها.

علي الصالح مُولَى*

ثقافة النحر وحِرْفة قطع الرؤوس.. أية معقولية؟
(مقاربة تحليلية نقدية)

من مقاصد هذه الورقة تنزيل العنف في سياقاته المختلفة، والبحث عن المعقوليات التي تشرعنه، تمهيدًا للتركيز على سلوك عنفي بعينه، وهو قطع الرؤوس. وكان الدافع إلى ذلك هو ما بدا لنا من قلّةٍ لافتة في الدراسات الأكاديمية المنشغلة بهذه الممارسة. وتطمح الورقة في هذا الإطار إلى تشريح خطاب قطع الرؤوس وتفكيك بنيته ومحاوَرة أسانيده المرجعية، وترغبُ كذلك في الظفر بالمعوّقات المعرفية التي تمنع إنتاج قراءة إبداعية وتشجّع على الاستسلام لمفاعيل القراءة الإحيائية. ومن المقاصد أيضًا محاولة التفكير في مقدّمات ربما تصلح للمساعدة في صوغ ملامح استراتيجيا ثقافية ذات نزوع كوني نحو أنسنة القيم وتعميمها والعدل في توزيعها. هذا كله يجري في ما يلي معالجته في سياق إشكالية وثلاثة محاور؟ فأمّا الإشكالية، فتطرح السؤال الرئيسي: كيف يمكن فهم «ثقافة النحر» وحرفة قطع الرؤوس لدى بعض الجماعات المقاتلة؟ ثم الأسئلة المتفرعة التالية: ما هي الأسانيد التأويلية المعتمدة؟ وما مدى معقوليتها؟ وما انعكاساتها على العلاقات بين الثقافات والأمم؟ وأي استراتيجيا لصناعة «ثقافة الحياة»؟ وأمّا المحاور الثلاثة، فهي: جينالوجيا العنف (مقاربة أنثروبولوجية ـ تاريخية)؛ قطع الرؤوس (بحث في السند والوظيفة)؛ ثقافة النحر (فساد في التأويل وجناية على الإنسان).

جينيالوجيا العنف: مقاربة أنثروبولوجية ـ تاريخية

«الحقيقة الثابتة أن التاريخ البشري كان بشكل رئيسي تاريخًا من الإجرام»[١]. هكذا رأى الباحث المختص بسيكولوجيات الإنسان عبر تاريخه الطويل كولن ولسون (C. Wilson).

* أستاذ في الجامعة التونسية.

(١) كولن ولسون، التاريخ الإجرامي للجنس البشري: سيكولوجية العنف البشري، ترجمة رفعت السيد علي (القاهرة: جماعة حور الثقافية، ٢٠٠١)، ص ١٢.

ربما بالغ ولسون في ما ذهب إليه وهو يقرّر أن الجريمة عنصر أصيل في سلوك الإنسان، لكن الدراسات الكثيرة التي تدعم هذه الأطروحة لا تجعلها مجانبة الصواب كله[٢]؛ إذ تيسر لمناهج تشريح السلوك الإنساني أن تقدّم تفسيرات مهمة، إن على المستوى السايكولوجي أو على المستوى السوسيولوجي أو حتى على المستوى البيولوجي، قادتْها إلى النتائج نفسها تقريبًا، وهي أن العنف يوجّه السلوك ويتحكّم في العلاقات بين الناس[٣]. وأمّا «عقلنة» العنف وجعله منظَّمًا ومشرعنًا تحتكره الدولة أو تمارسه الجماعات الدينية والعقائدية عامة، فلا تحتاج إلى إثبات. وغني عن البيان أن نظريات للتفسير أو للتبرير برزتْ في هذا الإطار، ولعل من أشهرها النظرية الماركسية التي ترى أن الصراع الطبقي محرّك رئيسي للتاريخ.

ومن دون الغرق في التفصيلات، يمكن الاكتفاء بمقاربة تبدو مستجمعة، إلى حدّ بعيد، شرائط تفسير العنف، وهي تلك التي اشتغلت على موضوع الرغبة (désir)، بما تكتنزه من أبعاد نفسية وسياسية واقتصادية ودينية. ولا شك في أن الأنثروبولوجي الفرنسي رينيه جيرار[٤] هو مَنْ يعود إليه الفضل في استحداث هذا الاتجاه البحثي في كتابه الشهير **العنف والمقدّس**. لقد نجح في بناء مرتكزات نظرية متكاملة حول السلوك والمحاكاة من جهة، والرغبة والعنف من جهة ثانية. فمبتعث اشتهاء شيء ما ليس، بحسب هذه النظرية، مجرّد الحصول عليه في ذاته استجابة للحاجة إلى الإشباع، وإنما وجود طرف مقابل يشتهي ذاك الشيء نفسه ويرغب في الاستحواذ عليه. وهكذا، يقوّض ظهورُ المنافس ما كان يُعتقد أن العلاقة أفقية ثنائية بين صاحب الرغبة وموضوع الرغبة. إن البنية الثلاثية المكتشَفة تَنسف فهمنا التقليدي للرغبة والإشباع؛ فليس الشيء المرغوب فيه هو المحفّز على طلبه وإنما مَنْع المنافس من الحصول عليه. وهكذا، ينشأ سياق آخر بديل تتقهقر داخله منزلة المرغوب فيه (موضوع الرغبة)، ويصبح فيه التنافس على امتلاك ذاك الموضوع هو الباعث على الفعل. ومن هنا تلوح الرغبة مجرّد مثير/مهيج للتباري في المحاكاة والتنافس على التملّك والهيمنة. وبناء على هذا، يكون التنافس/الصراع عنوانًا رئيسيًا لعلاقات الناس بعضهم ببعض.

جدير بالذكر ههنا استحضار النظرية التي قامت على فكرة التملّك لتفسير العنف، وهي نظرية لا تنطلق من المقدّمات نفسها التي نهضتْ عليها نظرية الرغبة، لكنها مع ذلك تتقاطع معها في نقطة رئيسية، وهي أن الحاجة إلى الإشباع مرتبطة ارتباطًا كلّيًا بإزاحة الآخر. وقد أوصَل الحفرُ في سايكولوجية

(٢) الكمّ الهائل من المراجع التي اعتمدها ولسون تُلقي أضواء كاشفة على هذه المسألة. والإضافة التعديلية التي أنهى بها أطروحته لا تعني التشكيك فيها. قال: «... إلا أنه كان مليئًا أيضًا بالإبداع».

(٣) من الدراسات المهمة في هذا الباب، دراسات عالِم النفس الأميركي أبراهام ماسلو (A. Maslow) (١٩٠٨ - ١٩٧٠) بشأن أنواع الاحتياجات ودور العنف في تحقيقها. وقد جعل مفهوم الدافع (motivation) عمود نظريته. واشتهرتْ الاحتياجات بأسماء خاصة بها، أكثرها تداولًا «هرم ماسلو» ويجسّده رسم بياني تدرّجي/هرمي تتعاقب فيه الحاجات الخمس: الفيزيولوجيا (Physiological needs)؛ الأمن (Safety needs)؛ الحبّ (Love and belongingness needs)؛ تقدير الغير (Esteem needs)؛ تحقيق الذات (Cognitive needs). ويُعتَبَر كتابه **نظرية الدوافع البشرية** (*A Theory of Human Motivation*) مرجعًا لا غنى عنه.

(4) René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: B. Grasset, 1972).

وصدر باللغة العربية: رينيه جيرار، **العنف والمقدّس**، ترجمة سميرة ريشا؛ مراجعة جورج سليمان (بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩).

التملّك إلى مقارنة عالَم الإنسان بعالَم الحيوان، وسهرَ علم الاجتماع الحيوي (sociobiologie) على إنضاج هذه المسألة؛ فقد ذهبت الأبحاث فيه إلى أن «العدوانية الحيوانية تعود إلى حدّ كبير إلى مسألة الانتماء لمكان والإحساس بامتلاكه»(٥). وأنتجت المقارنةُ النتيجةَ التالية: «كّل الحروب عبر التاريخ كانت تدور حول امتلاك المكان»(٦). وبمثل هذه النتائج المقارنية تكون عدوانية الإنسان شبيهة بسلوكٍ «جيني» (génétique). وعلى هذا الأساس، لا تعدو الجريمة أن تكون «جانبًا من ميراثنا الحيواني وأن التاريخ البشري يمكن تناوله والنظر إليه كمرجع مصوّر لعلم الاجتماع الحيوي»(٧).

يبدو «هرم ماسلو» ذو المدارج الخمسة قادرًا هو الآخر على الاستجابة لفكرة ديمومة السلوك العنفي لدى الإنسان؛ فالإشباع الذي يتحقّق في التجربة الأولى (البيولوجية) لا يُنهي الطموحَ في إشباع الحاجة الجديدة (الأمن)، وبذلك ينفتح الباب لخوض التجربة الثانية. وهكذا، تتتالي الحاجات وتتنوّع وسائل إشباعها على نحوٍ يحاكي مراحل تطوّر التاريخ العنفي للإنسان. وليس عجيبًا أن يكون «هرم ماسلو» قريبًا جدًّا، من حيث ديمومة الحاجة إلى الإشباع، من «الرغبة المحاكاتية» كما بلورها جيرار؛ فمحطّات الرضى التي يحصل فيها الإشباع ما هي إلا محطات وقتية تنطلق مِن بعدها تجارب أخرى من البحث لإسكات نداء الرغبة/الحاجة.

توقّف جيرار مطوَّلًا عند هذه المسألة، فأكّد أن «الرغبة المحاكاتية» (désir mimétique) دورية أيضًا (Cyclique)؛ فهي من جهة كأنها العدوى التي تصيب السلوك الإنساني فتجعل الجميع أضدادًا (الكلّ ضد الكلّ)، وتُدخل المجتمع في وضْعِ توتر حاد، وهي من جهة أخرى كلّما انقضتْ أسبابها(٨) تهيأتْ لها أسباب فعادت لتؤكد على نحو أبديٍ وجود العنف وجودًا أنطولوجيًا في حياة الإنسان، وأن «الإبدال الذبائحي» لا يقدر إلا على تأمين حيز زمني محدود ينعم فيه القاتلون/المضحّون بالسلام. واستطاع جيرار أن يبلور علاقة العنف بالمقدّس من خلال الانتباه إلى أن قتل الخصم لتوفير الأمن والسلام يدخل في بابٍ يؤدّي بصاحبه مباشرة إلى عالَم المقدّس، وهو التضحية (sacrifice). ورأى أن الأناجيل توفّر هذا المعنى أيضًا، ففيها ما يفيد أن المجتمعات الإنسانية تعمد إلى قتل مَن تظن أنه سبب آلامها، لكي تضمن لنفسها السلام وتتحرر.

للتضحية وظيفة جوهرية عند القائمين بها، وهي أيضًا مدخل إلى تفسير المعتقدات بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين. ولا ريب في أنها تُعَدّ على مستوى الممارسة انتصارًا على ثقافة الفتك الجماعي بالآخر، نظرًا إلى أنها اختزلت مستقر الشرور والآثام في شخص واحد، وإذ يُكتفى بقتله يعمّ الأمن والسلام. وتعطي التضحية، على مستوى التفسير، انطباعًا إيجابيًا حول تطوّر العقل البشري ونجاح

(٥) ولسون، ص ١١.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) صراع الكلّ ضدّ الكلّ يتحوّل بالتدريج إلى صراع الأغلبية ضد مجموعة قليلة (أو ضد فرد) يُعتقد أنها سبب المشكلات، فيجري التخلّص منها (بالقتل عادة). وعند هذا الحد تنتهي الدورة الأولى من العنف. وقد يتحوّل القتل إلى تضحية (sacrifice)، فيكتسب شرعية دينية علاوة على الشرعية الاجتماعية أو السياسية... ومن هنا يتداخل الديني والدنيوي في موضوع العنف.

الإنسان في ابتكار ما يضمن له البقاء. ولا شك في أن عملية الإبدال الذبائحي التي يعوّض فيها الحيوانَ الإنسانَ تُعتبر دليلًا قويًا على هذا التطوّر[٩]. وقصة النبي إبراهيم مع ابنه (إسماعيل عند المسلمين أو إسحاق عند اليهود)[١٠] مثال جيد لمعنى الإبدال الذبائحي[١١]؛ فهي تصوّر بطريقة تراجيدية محنة الأمر بالقتل والتسليم به، ولكنها أيضًا تصوّر عملية الإبدال تصويرًا بديعًا تنعتق به الرقاب وينشأ بفضلها مجال الرموز[١٢]. وهكذا يَشِفّ الإبدال عن ولادة ما يمكن تسميته بالمعنى التمثيلي (sens représentatif).

إن العنف (القتل) رغم كونه سلوكًا متأصلًا في الإنسان، إنْ بسبب المحاكاة أو بسبب التملّك أو بسبب المخزون «الجيني الحيواني» أو بسبب الحاجات المتعاقبة، آل به الأمر إلى أن يكون مجرّد رمز ومعنى دالّيْن بالإبدال على قدرة الإنسان على تصريف نزعاته العنفية تصريفًا مجازيًا، وكانت التضحية العنوان الأبرز لهذا التصريف المجازي. لذلك، يمكن القول إن ما أسميناه «المخزون الجيني الحيواني» ليس عنصرًا محدّدًا لهوية الإنسان الرامز؛ ففي المسيحية وُضع حد للتضحيات الكثيرة بتضحية عُليا ونهائية تمتصّ شرور الناس وخطاياهم. لقد قدّم المسيح نفسه قربانًا للربّ رحمة بشعبه وحبًّا لهم.

ولكن بعض القراءات تميل، وهي تستحضر مشهدية الذبح المستَعادة داخل المجال الثقافي الواحد رغم تباعد الأزمان، إلى استنتاج قد يعصف بفكرة تطوّر الممارسة العقلية المشار إليها سابقًا؛ إنها تميل إلى الاعتقاد بأن تكرار هذه المشهدية، حتى وإن كانت في إطار إبدالي، يعطي تصوّرًا تاريخيًا ـ ثقافيًا حول مركزية الدم والقتل في ذاك المجال الثقافي. لقد ذهب طلعت رضوان في دراسة وجيزة ولكنها عميقة إلى أن «التراث العبري/العربي قدّم للبشرية مسلسلًا عن الولع بالدم»، وخلُص إلى هذه النتيجة بعد أن راقب عمليات القتل الفعلي أو الإبدالي، بدءًا من حادثة قابيل وهابيل، مرورا بقصة إبراهيم وابنه، وقصة عبد المطّلب وابنه، وتفكيك شفرة عادة غمْس المصريين أصابعهم في دم الأضحية وترْك أثرها على واجهة بيوتهم[١٣]. لكن هذا الاستنتاج القائم على وجاهة ظاهرية يفقد قيمته حين يجابَه

(٩) من الدراسات الأولى والأساسية بشأن التضحية:
Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) (Une édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay), sur le site: <http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>.

(١٠) «فَقالَ اللهُ: خُذْ إِسْحاقَ ابْنَكَ وَحِيدَكَ الَّذِي تُحِبُّهُ. وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ المُريا. وَهُناكَ قَدِّمْهُ لِي ذَبِيحَةً عَلَى جَبَلٍ سَأُرِيهِ لَكَ»، **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الأصحاح ٢٢، الآيتان ١ ـ ٢، و﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ**﴾ **القرآن الكريم**، «سورة الصافّات،» الآية ١٠٢.

(١١) يمكن أن نذكر في هذا الصدد أن الهنود كانوا يضحّون بالحصان كما تُملي عليهم ديانتهم الهندوسية. انظر: جفري بارندر، تحرير، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة؛ ١٧٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣)، ص ١٥٠.

(١٢) للتوسّع في مسألة الرمز، انظر: بسّام الجمل، **من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات** (صفاقس: كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس، وحدة البحث في المتخيل، ٢٠٠٧).

(١٣) طلعت رضوان، «ذبح الابن في تراث الشعوب القديمة،» (حركة مصر المدنية، ٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، على الموقع الإلكترونية: <www.civicegypt.org/?p=51220>.

بما وصلت إليه الدراسات المقارنية، فلا جهة من جهات الأرض خلتْ من القتل سلوكًا معتادًا، ولا جماعة من البشر لم تمارسه، ولا دينًا غضّ الطرف عنه.

هذه المداخل التفسيرية ذات المرجعية الأنثروبولوجية كانت في مجملها ترصد كيفيات تحوّل القتل إلى تضحية يتطهّر بها الإنسان من شروره وخطاياه، وكانت تتابع مسالك ترقّي الإنسان وتطوّره في الآن نفسه. وما يمكن الاحتفاظ به من كلّ ما تقدّم هو أن العنف مثّل باستمرار تحدّيًا حقيقيًا للإنسان، وعائقًا أمام تحرّره من «تراثه الحيواني»، وأن الإبدال الذبائحي يبقى، رغم ما فيه من عقلانية كبرى، من خلال تكراره (التضحية عند المسلمين مثلًا) بشكل دوري، مذكّرًا بمشهدية الدم وبالقاع العنفي الساكن في الإنسان. كان القتل إذن، منذ التجربة الأولى: قابيل الذي قتَل أخاه هابيل، جريمة، وكان القصاص بالمرصاد. وهذا يعني أن محاولات التخلص من الجريمة، وإنْ كانت هذه الأخيرة مرافقة للوجود الإنساني، كانت جزءًا كذلك من مشروع أنسنة هذا الوجود، وذلك بفكّ ارتباطه بأصوله الحيوانية. وفي هذا الإطار، قدّم الأنثروبولوجي الاسكتلندي جيمس جورج فريزر (J. G. Frazer) في كتابه **الفولكلور في العهد القديم** (*Folk-lore in the Old Testament; studies in comparative religion, legend and law*) أفكارًا مهمّة في أثناء تحليله المتن العبري ومقارنته بعادات الشعوب البدائية. وتستوقفنا منه الدراسة المقارنَة التي أجراها على قصة قابيل القاتل؛ فبمجرد أن قام قابيل بجريمته أحسّ بالفزع وطلب ملاذًا يحميه من القصاص. وخطاب الربّ له يكشف عن حجم بشاعة القتل وآثاره في الأرض: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ. فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الأَرْضِ الَّتِي فَتَحَتْ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ. مَتَى عَمِلْتَ الأَرْضَ لاَ تَعُودُ تُعْطِيكَ قُوَّتَهَا. تَائِهًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الأَرْضِ»(١٤). ولعنة الأرض التي تطارد القاتل تتحوّل إلى عقوبة راعبة، فتمتنع الأرض عن العطاء رغم فلحها وكأنها سُقيَتْ سُمًّا، تمامًا كما تمتنع عن أن تكون مكانًا يأمن فيه القاتل على نفسه. سيصبح شريدًا منبوذًا، وقريبًا من هذا المآل، تتعدّد الحالات في أكثر من تجربة لدى الشعوب البدائية، فلليونانيين قانون معروف بـ«قانون أتيكا»، وفيه أن القاتل يُحْرَم من العيش في الأرض التي ارتكب فيها جريمته، كأنه أصبح يحمل معه السمّ، فإنْ وطئ الأرض أصابها عقم تام كما في التوراة، بحسب خطاب الرب لقابيل. و«قانون أتيكا» يسمح للقاتل بالعودة إلى بلاده للدفاع عن نفسه، و«لكنه لا يسمح بأن تطأ قدمه الأرض، وإنما عليه أن يدافع عن نفسه وهو على ظهر السفينة. وحتى هذه السفينة لا يُسمَح لها بأن تلقي مرساها أو أن تُنزل سلّمها. كما لا يُسمَح للقضاة بأن يتّصلوا بالمذنب»(١٥). وتلحّ التراتيب الوقائية على ألا تُترك أي ثغرة قد يتسلّل منها «سمّ» القاتل، فتفترض أن السفينة التي تُقلّه تقذف به على الشاطئ. في هذه الحالة يُسمَح له بنصب خيمة ريثما تأتي سفينة أخرى. وهو في الخيمة يُلزَمُ بأن «يُدلِيَ قدميْه في الماء طوال الوقت حتى يبطل مفعول السمّ الذي يُظَنُّ أنه يغرسه بقدميْه في التربة إذا مسّتْها قدماه»(١٦). وذهب فريزر في

(١٤) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الأصحاح ٤، الآيات ١٠ ـ ١٢.
(١٥) جيمس فريزر، **الفولكلور في العهد القديم**، ترجمة نبيلة إبراهيم؛ مراجعة حسن ظاظا، ج ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٧٢)، ص ٧٥.
(١٦) المصدر نفسه.

تفسير هذه الإجراءات إلى «أن الغرض... هو وضع القاتل في الحَجْر الصحّي حتى لا يصيب أتيكا بآفة إذا مسّتْ قدماه ترابها»[١٧]؛ فتقنية «الحجر الصحّي» كانت بمثابة محاصرة الشرّ في أقلّ ما يمكن من المساحات، وبعيدًا عن الناس تخفيفًا من عدواه وآثاره. وهذه التقنية منتشرة بحسب الأمثلة الكثيرة التي ساقها فريزر، وهو ما يشير إلى وعي الإنسان بأن السلام ينبغي أن يكون الهدف النبيل للحياة، وأن الجريمة ينبغي أن تكون الاستثناء. وفكرة الأضحية إنما جاءت إسنادًا لفكرة «الحجز الصحي» وذهابًا بها إلى آفاق أرحب؛ فبعض الجماعات، على سبيل المثال، تعتقد «أن الأرض ذات ألوهية قوية يدنّسها ويسيء إليها دم الإنسان المسفوح، ومن ثَمَّ يتحتّم أن تُقدَّم لها التضحيات حتى تهدأ»[١٨].

ينبغي التنويه في هذا المقام بأن ثنائية الخطيئة والقربان ليست إطلاقًا على النحو الذي هي عليه، رغم حمولتها الدينية المسيحية التي حرصت الدراسات الأنثروبولوجية ودراسات الأديان المقارنة على تثبيتها؛ فالإنسان كان، وباستمرار، منذ أن بدأت الأسطورة تؤرّخ لحياته، نزّاعًا إلى الخطيئة والتطهّر منها. ولذلك، يبدو بعض النقد الموجّه إلى أطروحة مَرْكَزَة القربان في المسيحية جديرًا بالالتفات إليه. يقول وحيد السعفي: «لقد بنتْ المسيحية عالَمها على قصة ربّ تجسّد أبًا وابنًا وروحًا قُدُسًا صُلِبَ ليكفّر عن ذنوب الناس، فكان القربان المثال. وقام سندًا لثقافة الغرب ثمّ تعدّاها إلى كلّ الثقافات. ولـمّا أينعت علوم الدين في ظلّ علم الإناسة واكتسب العلماء مفاتيح الدراسة، قاموا يرسّخون النظام الذي أتاحته ثقافة الغرب على ثقافات الناس في بقاع الأرض قاطبة، رغم أنه ابن بيئة خاصة، ولا يصلح أن يكون ناطقًا بما احتوته كلّ الثقافات»[١٩]. لكن هذا التنبيه، الذي رفض بمقتضاه وحيد السعفي مسعى الإسقاط الذي انتهجه الدارسون الغربيون، لا يمنع من تأكيد أمر مهمّ وهو أن القربان، سواء أكان مسيحي النشأة أم لا، لم يخلُ منه تاريخ وثقافة. صحيح أن القرآن لم يحفَل بالأضحية كما هو الشأن في العهدين القديم والجديد، وصحيح أن «لا شيء في القرآن يدعو إلى القرابين فسكتت فروض الإسلام عن القرابين»[٢٠]، ولكن الإسلام ليس قرآنًا فقط. إن مادة أخرى غزيرة نهضت إليه تدعمه تفسيرًا وتأويلًا، وكانت السنّة في مقدمتها، وفي السنّة حضور للقرابين. وبسبب ذلك «عجّ إسلام الناس بالأضاحي والذبائح والنذور»[٢١]. وما كان للناس أن يُقبِلوا عليها لولا أن «السنّة في إسلام الناس ذات منزلة علية كالقرآن، لا تختلف عنه في شيء، فإذا ما احتوت أمرًا رفعتْه إلى مرتبة الفرض، وسرى أمره في الناس واستقرّ فرضًا لا محيد عنه»[٢٢]. وبقطع النظر عن التفسير الذي ساقه السعفي لحضور القربان في السنّة[٢٣]، فالنتيجة واحدة، وهي أن الإنسان كأنما قُدّر له مذْ وجِدَ أن يحيا بالقربان إنْ لم يمارسه راغبًا ابتدعتْه له سياقات الدين وأجواؤه.

---

(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٨ وما بعدها.
(١٩) وحيد السعفي، **القربان في الجاهلية والإسلام** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي؛ تونس: تبر الزمان، ٢٠٠٧)، ص ١١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) المصدر نفسه.
(٢٣) قال: «ولـمّا كان الدين لا يستقيم إلا في ظلّ القرابين قامت السنّة تحتويها وتتفنّن في الإحاطة بها». انظر: المصدر نفسه.

بناء على كلّ ما تقدّم، يمكن بلورة استنتاج تأليفي مفاده أن الإنسان كائن قرباني، اهتدى في رحلة حياته إلى مجموعة من الآليات حاول بها تجاوُز خطاياه والتخفيف من منسوب العنف لديه، لكن هذا الاستنتاج لا يحملنا على الإقرار بأن النجاح كان كبيرًا. ومع ذلك، فإن أهمّ ما يمكن الاحتفاظ به هو أن طرائق التعامل مع التاريخ القديم للعنف تشير إلى جهود كبرى لـ «عقلنته» ومحاصرته، وإنْ كانَ لا يُقدّم دليلًا قويًا على أن الإنسان نجح في التقليل من مستواه كمًّا ونوعًا. وهذا الشك المعقول في النجاح يُفقِد الباحثَ ما به، فيذهب في الاستخلاص إلى أبعد من ذلك. إن شواهد التاريخ ما بعد «الأسطوري»، وصولًا إلى التاريخ الآني، تُلقي بظلال كثيفة على دورات من العنف راعبة[٢٤].

تلك إذن، بإيجاز، سيرة الإنسان في التاريخ. لقد كان باستمرار كائنًا لا يتورّع عن استخدام العنف، ولكنه كان يدرك مخاطره أيضًا، لذلك خاض تجارب كثيرة للتكفير عن هذا السلوك. ويتجلّى الإبدال الذبائحي في أرقى ما وصل إليه، فكان القربان طريقًا إلى الغفران بدلالاته الأسطورية والدينية والأخلاقية والاجتماعية. ومع ذلك، يبقى الدم المسفوك شاهدًا باستمرار على أن الأضحية في سياقاتها كلها ظلّت عاجزة عن تحرير الإنسان من عمقه العنفي عامة وسلوكه الإجرامي خاصة. وتحاول هذه الورقة في محورها الموالي أن تَنقُل المقاربة من مجالها الأنثروبولوجي والتاريخي العام إلى مجال آخر تَستدعي فيه العنف مجسَّدا في ممارسة معيّنة وهي قطع الرأس. وستعمَد الورقة في هذا الإطار إلى الاشتغال على نصوص راهنة لا تشرعن عملية قطع الرؤوس فقط، بل تتخّذها أيضًا استراتيجيا للتعامل مع الآخر (العدو). والدافع إلى اختيار هذه الزاوية من البحث هو أن جماعات دينية في أكثر من بلد عربي وإسلامي تمارس هذا النوع من الإجرام، فتُخرِج الخصومة من بُعدها الثقافي والسياسي إلى بؤرة الإفساد في الأرض. وأمّا خطة التعامل مع النصوص المنتقاة، فتقوم على تفكيك منطقها الداخلي والعمل على الظفر بالمعقوليات التي تتحكّم فيها والمرجعيات التي تُسْنِدها.

قطع الرؤوس: بحث في السند والوظيفة

لم يكن العنف بدلالته العامة هو ما تكتفي بنقله قصة الإنسان في التاريخ؛ فقطْع الرؤوس كان ممارسة مبجّلة. ولعل المرويات لم تنصرف إلى إفراد طريقة من طرق القتل كما انصرفت إلى قطع الرأس، فهي حرصت على التوقّف عنده والعناية بجزئياته ودقائقه. وربما خُيّل للمرء، لكثرة تواتره، أن القتل لم يكن سوى قطع رأس. ويحسن التنبيه في هذا الإطار إلى أن قطع الرأس لم يكن فقط ممارسة إجرامية، بل كان كذلك سلوكًا عقابيًا قنّنته الدول قديمًا وحديثًا، وعقوبة الإعدام تدل على ذلك. ورغم أن عبارة «الإعدام» لا تشير مباشرة إلى قطع الرأس، فإن العودة بها إلى أصلها اللاتيني ترفع هذا الغموض؛ فالكلمة الفرنسية **capital** التي تدل على نوع العقوبة، **(punition capitale)**، متحدّرة

(٢٤) اهتمّ كثير من الدارسين بالتأريخ للعنف. من هؤلاء: Colin Wilson and Donald Seaman, *The Encyclopedia of Modern Murder, 1962-1982* (Avenel, NJ: Random House Value Publishing, 1988); Robert Muchembled, *Une Histoire de la violence: De la fin du Moyen âge à nos jours*, l'univers historique (Paris: Seuil, 2008), et Claude Gauvard, *Violence et ordre public au Moyen âge*, les médiévistes français; 5 (Paris: Picard, 2005).

من الجذر اللاتيني caput، ومعناه الرأس. وصارت عبارة dècapitation[٢٥]، المفصِحة صراحةً عن فصل الرأس عن الجسد، عبارة قانونية رسمية منذ ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٧٩١ في مجلّة العقوبات الفرنسية[٢٦]. وما ينبغي تسجيله في هذا السياق هو أن التنصيص على قطع الرأس جاء في إطار الحدّ من أنواع أخرى من القتل يلقى فيها المُدَان كثيرًا من العذاب، كما جاء أيضًا في إطار التضييق على الحالات الموجبة للإعدام[٢٧]. وما فتئت الجهود التي تبذلها منظّمات وهيئات حقوقية منتشرة في بقاع الأرض كلّها تكشف عن الرغبة في وضع حد لهذه العقوبة[٢٨]. ولا شك في أن الهاجس الأساسي الذي يحرّكها جميعًا هو ما عبّرت عنه المادة الثالثة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكلّ فرد الحقّ في الحياة والحرية وسلامة شخصه». بل إن اللافت في مسألة تنصيص قانون العقوبات الفرنسي المشار إليه على أن قطع الرأس هو الشكل الوحيد للإعدام هو ما قدّره هذا القانون من أن هذه العقوبة تنطوي على أمرين إيجابيين للمُدان: فقطع الرأس بالسيف أو نحوه يضمن الحدّ الأدنى من التعذيب أو الإحساس بالألم، على خلاف ممارسات إعدام أخرى كانت معهودة، مثل المحرقة والعجَلة والشنق. وتضمن هذه العقوبة أيضًا المساواة بين المحكوم عليهم بالإعدام؛ فقد كان قطع الرأس قبل هذا القانون امتيازًا لا يتمتع به سوى النبلاء[٢٩]. وليس عجيبًا في سياق استهجان ممارسة قطع الرأس ظهورُ نصوص إبداعية تفضح هذا السلوك وتشهّر به، و«رجل بلا رأس» أحد أبرز النصوص في هذا الإطار[٣٠].

والورقة هذه إذ تقترح مختارات من قصص قطع الرأس، فلأن الكمّ الذي تختزنه ذاكرة التاريخ يفوق الحصر أوّلًا، ولأن الرؤوس ما زالت تُحزّ ثانيًا. وميزة هذه المختارات أنها ممتدة في الزمان والمكان، وعابرة للثقافات والأديان. وهي إذ تكون كذلك، فلكي لا يكون الحكم على تاريخ دون غيره أو أمّةٍ دون غيرها مجافيًا الوقائع. وليس المغزى من هذا أن نبحث عن مبررات تبيح للقَتَلة القتل، كالقول

(٢٥) وفي الاصطلاح الفرنسي يوجَد أيضًا: Décollement, Décollation.

(26) «Tout condamné à mort aura la tête tranchée,» dans : «Abolition de la peine de mort: Le Débat de 1791 à l'Assemblée nationale constituante, Séance du vendredi 3 juin 1791,» sur le Web: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/peinedemort/debat_1791.asp>.

ولمزيد الاطّلاع على عقوبة الإعدام، يفضَّل العودة إلى القائمة البيبليوغرافية التي وفّرتها المكتبة الوطنية بباريس في أيار/مايو ٢٠١١ تحت عنوان: «Abolition de la peine de mort: Eclairage historique et philosophique; bibliographie sélective,» (Bibliothèque nationale de France, direction des collections, département philosophie histoire sciences de l'homme), sur le site: <www.bnf.fr/documents/biblio_abolition_histoire.pdf>.

(٢٧) كانت قبل هذا القانون ١١٥ حالة وأصبحت ٣٢ حالة.

(٢٨) راجع، على سبيل المثال، الدراسة القيّمة التي أعدّتها منظمة العفو الدولية (AMNESTY International) تحت عنوان: «Regard sur la peine de mort» وهذه الدراسة منشورة على موقع المنظمة الإلكتروني: <www.amnesty.fr/sites/default/files/Regardsurlapeinedemort.pdf>.

وراجع أيضًا: بارعة قدسي، «عقوبة الإعدام في القوانين الوضعية والشرائع السماوية: نظرات واجتهادات في مسألة الإبقاء والإلغاء،» **مجلّة جامعة دمشق**، السنة ١٩، العدد ٢ (٢٠٠٣)، ص ١ ـ ٤٢.

(29) «Abolition de la peine de mort: Le Débat de 1791».

(30) Sergio González Rodríguez, *L'Homme sans tête*, traduit de l'espagnol (Mexique) par Isabelle Cugnon; préface de Antonio Domínguez Leiva ([Albi]: Passage du Nord-Ouest, 2009).

إن الإنسان، حيثما كان وأينما كان، كائن قاتل، أو أن نصل إلى حُكم مفاده أن «الجماعات الجهادية» ليست استثناء. إن مثل هذا التسويغ لا فرْقَ بينه وبين المشاركة في القتل، وغاية ما في الأمر إذن هو إضفاء طابع تاريخي عام على هذا السلوك، من أجل التفكير في مخارج ثقافية كبرى تتخفّف بها الإنسانية من وطأة ذاك «المخزون الجيني» الذي توقّفتْ عنده هذه الورقة في القسم الأوّل.

في الميثولوجيا اليونانية قصة تُعرف بأسطورة ميدوسا (Méduse)، المرأة التي أضحى رأسها المقطوع موضوع أبحاث كثيرة في اختصاصات علمية وفنية متعددة(٣١). وملخّصها أن امرأة جميلة أصابتها لعنة فمُسِخت مسخًا مخيفًا، وصارت تملك قدرة خارقة على تحويل كلّ من ينظر إلى عينيها حجَرًا(٣٢). فتقرَّر القضاء عليها بقطع رأسها. واستعان برسيوس (Persée) بإلهة الحكمة أثينا (Athéna) ورسول الآلهة هرمس (Hermès) ، فأنجز المهمة وخلّص الناسَ من شرّها(٣٣). وفي تاريخ أوروبا القديم (قبل الميلاد بأكثر من مئتي سنة) تتواتر في الحروب التي كانت تدور بين الغاليين (Gaules) والرومان عمليات قطع الرؤوس(٣٤). وفي العهد القديم قصة يشوع بن نون، وفيها أن جاسوسين له أرسلهما إلى أريحا، وعزَما، انتصارًا للرب، على قطع رأس كلّ من يظفران به على أبواب المدينة(٣٥). وفي العهد الجديد قصة تداولتْها الأناجيل الثلاثة (متّى ومرقص ولوقا) حول قطع رأس يوحنّا المعمدان(٣٦). وجاء

---

(٣١) يمكن الإشارة، على سبيل المثال، إلى مقاربات في التحليل النفسي وإلى معالجات فنية لهذه الأسطورة، وإنْ كانت لا تعنينا مباشرة في هذا المقام. راجع بشكل أساسي: Freud Sigmund, «La Tête de Méduse,» trad. J. Laplanche, dans: Freud Sigmund, *Les Oeuvres complètes, tome xvi* (Paris: P.U.F., 1991), p. 163; Henri Vermorel, «Castration et mort dans le mythe de la tête de Méduse interprété par Freud,» dans: *De la psychiatrie à la psychanalyse: Cinquante ans de pratique et de recherches: Actes du colloque de Chambéry, 2010, et choix de textes*, organisé par le cercle d'études psychanalytiques des savoie; avec des textes choisis de Madeleine Vermorel et Henri Vermorel (Paris: L'Harmattan, 2013); Laurence Roussillon-Constanty, *Méduse au miroir: Esthétique romantique de Dante Gabriel Rossetti*, esthétique et représentation, monde anglophone (Grenoble: ELLUG-Université Stendhal, 2008); Jean Clair, *Méduse: Contribution à une anthropologie des arts du visuel*, connaissance de l'inconscient; 61 (Paris: Gallimard, 1989), et Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, tome 2*, la découverte poche. Sciences humaines et sociales (Paris: La Découverte, 2004).

(٣٢) عن دلالة عيْن ميدوسا القاتلة، انظر مثلًا: Eléonore Pardo, «Le Regard médusé,» *Recherches en psychanalyse*, no. 9 (2012), pp. 84-88.

(٣٣) يتنزّل قطع الرأس في هذه الأسطورة في سياق فكرة التضحية. ويكون برسيوس بذلك رمزًا للبطولة الخيرة مقابل الشرّ الذي تختزل ميدوسا آفاته. وللتوسّع في دلالات قطع رأس ميدوسا وما تنطوي عليه من رموز مركزية في ثقافة الإغريق، انظر، على سبيل المثال:
Philippe Kellerson, «Persée et la Méduse, le mythe du Sacrifice héroïque,» *Thèmes, revue de la B.P.C*, vol. 2 (2010).

(٣٤) انظر على سبيل المثال:
Bernard Dedet, «La Tête coupée symbole de mise à mort suprême en Gaule méridionale?; des textes anciens aux données de l'archéologie,» dans: *Stèles et statues du début de l'âge du fer dans le Midi de la France (VIIIe-IVe s. av. J.-C.): Chronologies, fonctions et comparaisons: actes de la table ronde de Rodez,* textes réunis par Philippe Gruat et Dominique Garcia, Documents d'archéologie méridionale; 34 (Lattes: Association pour la diffusion de l'archéologie méridionale (ADAM), 2013), pp. 281-288.

(٣٥) انظر: **الكتاب المقدس**، «سفر يشوع،» الأصحاح ٢. وجاء أيضًا في: **الكتاب المقدس**، «سفر العدد،» الأصحاح ٢٥، الآية ٤: «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: خُذْ جَمِيعَ رُؤُوسِ الشَّعْبِ وَعَلِّقْهُمْ لِلرَّبِّ مُقَابِلَ الشَّمْسِ، فَيَرْتَدَّ حُمُوُّ غَضَبِ الرَّبِّ عَنْ إِسْرَائِيلَ».

(٣٦) انظر: المصدر نفسه: «انجيل متّى،» الفصل ١٤، الآيات ١ ـ ١٢؛ «انجيل مرقص،» الفصل ٦، الآيات ١٤ ـ ٢٩، و«انجيل لوقا،» الفصل ٩، الآيات ٧ ـ ٩.

في القرآن: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾(٣٧). وفي حروب المسلمين روايات كثيرة عن قطع رؤوس الأعداء، وقصة «نهر الدم» مشهورة في هذا الباب(٣٨).

في التاريخ الآني، تنتشر في بلدان عربية وإسلامية مجموعات مقاتلة تَنسِب نفسها إلى «الإسلام الصحيح»، وتتّخذ من قطع رؤوس أعدائها سلوكًا تدأب عليه وتفاخر به. وتوفر وسائل الترويج الإلكترونية والمجانية له مساحات كبرى، فتوزّع مقاطع الفيديو على شبكات التواصل الاجتماعي مثل «تويتر» و«فيسبوك». والحقيقة أن إشاعة مشاهد قطع الرؤوس بين الناس ليس أمرًا طارئًا على السلوك الإجرامي؛ فالبشرية عرفتْ هذه الممارسات في مراحل كثيرة من حياتها، حين كان يسافَر بالرؤوس المقطوعة من مكان إلى آخر، وتوضَع في الأماكن العامة حتى يشاهدها الناس(٣٩). وفكرة «نصب الرؤوس» أو تعليقها في مداخل المدن كانت جزءًا من وسائل الدعاية والإشهار. وقد يجتهد بعضهم في ابتكار أساليب أخرى، فتصبح الرؤوس «زينة» تُصف على امتداد جنبات الطريق إلى قصر الحاكم.

ليس المطلب في هذا المستوى من البحث الانشغال بتصنيف «الجماعات الجهادية» والتأريخ لها وبيان ما بينها من فروق أو قواسم. لذلك، ستتجاوز الورقة مثل هذه التفصيلات (رغم أهمّيتها في سياقات بحثية أخرى) وستنكبّ على النظر في نصوص عُدَّتْ «تأصيلية» لبعض «فقهائها» و«علمائها»، فيها تحريض على قطع رؤوس الأعداء. وأمّا الغرض من ذلك، فمحاولة الظفر بالمعقوليات التي تتحكّم فيها ومناقشتها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

«إسعاد الأخيار في إحياء سنّة نحر الكفّار»، دراسة «شرعية» من عشرين صفحة ألّفها أبو البراء النجدي. وهذا الاسم حَرَكي، وقد ساق البحثُ عن هويته إلى الوقوع على مادة قليلة تُعرِّف به نصطفي ما نعتقد أنه صحيح ونترك ما سوى ذلك(٤٠). إنه عامر خليف عامر الحجر العنزي. كويتي الجنسية، «قاعدي» الانتماء(٤١). يتزعّم تنظيم «أسود الجزيرة» الناشط في الكويت. ولا نعلم عن تحصيله

(٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة محمّد،» الآية ٤.

(٣٨) أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ٢١ مج (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٧)، مج ٩، ص ٥٢٠.

(٣٩) الأمثلة كثيرة نكتفي منها بواحد لِما له مِن رمزية مذهبية في تاريخ الإسلام: قطْع رأس الحسين (٦١ هـ.): «فخرّ الحسين صريعًا، ثمّ نزل إليه (سنان بن أنس النخعي) ليحتزّ رأسه. ونزل معه خَوْلي بن يزيد الأصبُحي فاحتزّ رأسه»: بو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ج ٦، ص ٤٤١. وسافروا بالرأس من مكان إلى آخر: حُمِلَ أوّلًا إلى عبيد الله بن زياد، ثمّ حُمِلَ بعد ذلك إلى يزيد بن معاوية. ثمّ حُمِلَ إلى عمرو بن سعيد بن العاص (ص ٤٤٥). ويبدو أن رأس الحسين كان أوّل رأس يُنصَب في الإسلام: «أوّل رأس رُفِع على خشبة رأس الحسين» (ص ٤٤٦).

(٤٠) كتب نصّ التعريف بعامر العنزي شخص يُدعى معاوية القحطاني، ونشره في موقع «منبر التوحيد والجهاد» في سياق التعريف بالذين قُتِلوا من «تنظيم أسود الجزيرة». انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.tawhed.ws/pr?i=8006>.

(٤١) يُنسَب إليه في أثناء التحقيق معه بعد إلقاء القبض عليه أنه اعترَف بأن خلية «أسود الجريرة» فرع من ثلاثة فروع تنشط في الكويت تابعة لـ«كتائب الحرميْن» السعودية. نقلًا عن: <www.bahrainonline.org/showthread.php?t=115034>.

العلمي شيئًا سوى ما قاله من عرّف به: «حافظ لكتاب الله ﷻ بالسند. يحفظ من أحاديث الجمع بين الصحيحين (البخاري ومسلم) ما شاء الله أن يحفظ. يحفظ من كتب الفقه والعقيدة ما شاء الله أن يحفظ. طالب علم. تعلّم العلم الشرعي»[٤٢]. بدأ يَذيع له شأن بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. ويبدو أنه ألّف، تأثّرًا باستتباعات هذا الحدث (غزو أفغانستان ثمّ العراق)، «بحثًا مباركًا في جواز العمليات الاستشهادية، وجمع أدلّة شرعية كافية ووافية من الكتاب والسنّة وأقوال أهل العلم من السلف والخلف»[٤٣]. ويبدو كذلك أن هذا التأليف ضاع، فلم يجد طريقه إلى الانتشار، فكتب عامر العنزي بحثًا آخَر في أوائل سنة ٢٠٠٤، وهو النص الذي بين أيدينا الآن. انضمّ العنزي في السنة نفسها إلى بعض الجماعات المقاتلة في العراق، ثم عاد إلى الكويت، وتوفي في أثناء مواجهة مع الأمن الكويتي، وكان ذلك في ٨ (أو ٩) شباط/فبراير ٢٠٠٥.

يدور عنوان الدراسة حول مفردة مركزية، هي «النحر»، وقد جاءت في سياق التبشير بصواب القيام بها. فكأنالجماعات «الجهادية» كانت متردّدة في «نحر» الأعداء، فألقى العنزي في قلوبها الأمن وأدخلَ عليها السعادة. فـ«النحر» سنّة، وإحياء السنّة رسالة «الجهاديين». وهكذا يُدرِج العنوانُ النصَّ في باب «التأصيل الشرعي». وهكذا أيضًا يُنَزِّه هذا الفعل عن أن يكون داخلًا في باب المثلة نظرًا إلى أن «النحر صورة من صور القتل ثبتَ الحثّ عليه في الكتاب والسنّة. وآيات النحر واضحة جلية في كتاب الله»[٤٤].

ولكن مفردة النحر التي عليها مدار العنوان تلفت الانتباه لسببين: أمّا الأوّل، فقد وردتْ مادّة (ن/ح/ر) في القرآن مرّة واحدة: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ﴾[٤٥]، وينتقض بذلك ادعاء أن «آيات النحر واضحة جلية في كتاب الله»، ويتداعى إلى الذهن السؤال عن صدقية المقدّمات التي سيُقام عليها مذهب كامل في نحر الآدميين. وهذه المفردة القرآنية الوحيدة لم تَسْلَم من الاختلاف حول معناها، بل ذهب المفسّرون مذاهبَ شتّى في تفسيرها، ومن التفسيرات ما لَمْ يجعلها في معنى القتل أو الذبح؛ فقد «أخرج ابن مرذويه عن ابن عبّاس في قوله ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ﴾ قال: إنّ الله أوحى إلى رسوله ﷺ أنِ ارفعْ يديك حذاء نحرك إذا كبّرت للصلاة، فذاك النحر»[٤٦]. وأمّا الثاني، فالمقصود بالنحر في هذه الآية، إن دلّتْ على الذبح، هو ذبْح «البُدْن». والبُدن والهدي سواء تقريبًا، وهما ممّا يتقرّب به المؤمن إلى ربّه من ذبائح حيوانية[٤٧].

(٤٢) معاوية القحطاني، «عامر خليف عامر الحجر العنزي،» على الموقع الإلكتروني: <http://www.tawhed.ws/pr?i=8006>.
(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) العنزي، إسعاد الأخيار في إحياء سنّة نحر الكفّار، ص ١٤، على موقع منبر التوحيد والجهاد: <http://www.tawhed.ws/pr?i=8006>.
(٤٥) **القرآن الكريم،** «سورة الكوثر،» الآية ٢.
(٤٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور،** تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، ١٧ ج (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣)، ج ١٥، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤.
(٤٧) راجع عن ذلك: السعفي، الفصل ٢: «الهدي البُدْن،» ص ١٦١ ـ ١٧١.

والنحر ليس القتل كيفما كان، وليس أيضًا الذبح وإنْ بدا مُعَينًا لطريقة القتل؛ فالعرب تستخدم عبارة النحر لتدل بها على كيفية ذبح الإبل دون سواها. وقد جاء في **لسان العرب**: «نَحَر البعير يَنحَره نحرًا: طَعَنَه في مَنْحَره حيث يبدو الحُلقوم من أعلى الصدر»[٤٨]. وإذ يكون النحر عند «الجهاديين» مطلبًا ووسيلة في الآن نفسه، تتعرّى نفسية «الناحر» فتعلن مساواةَ المقتول من البشر بالمقتول من الحيوان، في نزعة واضحة إلى تحقيره وتدنيسه واقتلاعه من حضيرة الإنسان من ناحية، وتُبين من ناحية ثانية أن النحر عبادة يُحتفى بها على معنى التضحية، ولكنها التضحية في درجتها الصفر قبل أن تتعقلن مع تطوّر مدارك الإنسان البدائي، بل قبل أن تتدخل الأديان فتنقذ رقاب الآدميين عبر تقنية الإبدال الذبائحي. وتأسيسًا على هذا، يصعب رَدُّ نحْر البشر إلى سلوك إيماني على أي وجه من وجوه الاجتهاد. ومحاولة بناء حُكْم النحر على مفردة يتيمة تخصّ البُدْن حصرًا لا تفسح المجال لأي إمكانية تسمح في الحدّ الأدنى بإقامة مثل هذا القياس المتهافت. لذلك، يجوز القول في اطمئنان إنه يمتنع وجود أي صيغة من صيغ القرآن تُفيد توجيهَ المسلمين إلى ذبح أعدائهم. ولذلك أيضًا، يكون التشريع للنحر من خلال عملية تأصلية وإحيائية مجرّد وَهْم علمي وأخلاقي وشرعي. وكان يمكن التِماس العذر لو دارت رسالة العنزي على القتل تعميمًا، فالمشترَكات اللفظية الدالّة عليه كثيرة في القرآن، ولكن اختيار «النحر» دون غيره يخفي في نفس المحرّض عليه دوافع أخرى ليست دينية على وجه التحديد.

وأمّا مَتْن الرسالة، فتوزّع على ثمانية مباحث: «حكم الأسرى في الإسلام»؛ «أدلّة من القرآن على مشروعية نحر أهل الكفران»؛ «الأدلّة من السنّة على مشروعية النحر»؛ «حوادث بعد رسول الله ﷺ لنحر أعداء الملّة»؛ «أقوال العلماء في نقل رؤوس الكفرة وما يندرج تحتها»؛ «إلقاء الرعب في قلوب أعداء الله مطلب شرعي»؛ «شبهات وردود»؛ «أخيرًا الدين النصيحة».

لا مراء في أن صاحب الرسالة وهو «يؤصّل» للنحر مسكون بـ«ثقافة الموت»، فجاءت المادة التي جمّعها في لون الدماء. لا شيء فيها يُساعد على اشتقاق مسلك للحياة عبر اجتهاد يخفّف من حدّة الاندفاع نحو إقامة «أفراح النحر». لقد عمد إلى تجميع انتقائي لأخبار القتل، وحرص على استبعاد نصوص أو وقائع تبسُط تصوّرًا آخر للتعامل مع العدو. بل إن ما وقع تجميعه ليس فيه مطلقًا استخدام لعبارة النحر، فلماذا اختيرت مفردة «النحر» إذن؟ إن الولع بها ينبغي أن يُنظَر في أسبابه بعيدًا عن هذه المادة المجمَّعة.

صحيح أن في القرآن آيات تحرّض على القتل في أثناء المعارك ضد الكفّار/المشركين، وما هذا بمستغرَب، فتلك سياسة الحرب منذ الأزل: إمّا قاتل وإمّا مقتول. ويُنبّه القرآن المسلمين المقاتلين إلى بعض «فنون» القتل الحربي: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ...﴾ ويسهُل في هذه الحالة، حصرًا، العثور على ما يفيد «قطع الرأس» رغم أن اللفظ لا يذكره تعيينًا، ورغم أن بعض المفسّرين وسّع في

(٤٨) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، مج ٥، ص ١٩٥.

دلالة «ضرب الرقاب» فلم يحصره في حزّ الرؤوس. فممّا جاء في تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «وضَرْبُ الرقاب: كناية مشهورة يُعبَّرُ بها عن القتل سواء كان بالضرب أم بالطعن في القلوب بالرماح أو بالرمي بالسهام، وأوثِرَتْ على كلمة القتل لأنّ في استعمال الكناية بلاغة ولأنّ في خصوص هذا اللّفظ غلظة وشدّة تناسبان مقام التحريض»(٤٩). فقد ذهبَ مفسّرون إلى أن الله «قال: فضرْبَ الرقاب ولم يقل فاقتلوهم لأنّ في العبارة بضرب الرقاب من الغلظة والشدّة ما ليس في لفظ القتل، لِما فيه مِن تصوير القتل بأشنع صوَرِه، وهو حزّ العنق وإطارة العضو الذي هو رأس البدن»(٥٠)، وهذا يكون وقتَ التقاء الجيشيْن في المعركة. وأمّا بَعد ذلك، فالتوجيه الإلهي يتّخذ أخلاقية أخرى عبّر عنها نصف الآية الثاني: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا﴾. وبذلك تنتهي مهمة القتل التي يفرضها قانون الحرب، وتبدأ مهمة السلام التي تفرضها أخلاق المنتصر صاحب الرسالة. ونصّت مهمة السلام على طريقتين لا ثالثة لهما، بمنطوق الآية، للتعامل مع أسير الحرب: ﴿فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾. وهذان الإمكانان يتناغمان مع روح الرسالات الكبرى، فالقتل ليس مطلبًا في ذاته، إنه وسيلة لتحقيق هدف، فإنْ تحقّق زالت دواعي القتل.

ولكن ينبغي التذكير في هذا السياق بأن القرآن يحوي آيات تأمر بقتل الكفّار وأسرهم والتربّص بهم من دون اشتراط الحرب مناسَبة. ويبدو أن الغاية هي فرض سلطة الإسلام على نحو كامل، وتفويت أي فرصة لإعادة تموقع دين آخر في حياة الناس: ﴿... فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ...﴾(٥١). ويحسُن لفت الانتباه إلى أن المفسّرين كانوا يربطون دومًا بين آية القتل التي في سورة محمد وآية القتل التي في سورة التوبة على مبدأ الناسخ والمنسوخ؛ ففريق رأى أن الآية ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ ...﴾ منسوخة بالآية ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ...﴾، وفريق رأى عكس ذلك. وذهب فريق ثالث إلى أن الآيتين محكمتان ولذلك وجب العمل بما نصّتا عليه(٥٢). وبقطع النظر عن المقدّمات التي بنى عليها كلُّ فريق موقفه، فإن الحاصل منها أن الدعوة إلى القتل بإطلاق لم تكن قط منهجًا قرآنيًا في التعامل مع الكافر/المشرك؛ كان القتل بلا قيد في أثناء المعركة، وكان مقيّدًا أو متجاوَزًا في التشريع خارج أرض المعركة.

ينطوي موقف الفريق الذي اعتبر آية ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ...﴾ ناسخةً الآيةَ ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ...﴾ على نواة تفكير تطوّري يتجاوز به القرآنُ مرحلةَ الحرب من أجل افتكاك الاعتراف به دينًا إلى مرحلة

(٤٩) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠ ج في ١٥ مج (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٢٦، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٥٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج ١٦ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص ٢٢٦.

(٥١) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٥.

(٥٢) استعرض القرطبي وغيره من المفسّرين هذه الآراء. انظر: القرطبي، ص ٢٢٧؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **نواسخ القرآن**، تحقيق ودراسة محمّد أشرف علي الملباري، ط ٢ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠٣)، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥ و٥٨٣ ـ ٥٨٨، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، ٨ ج، ط ٢ (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ١١٢.

السلم والتسامح والتواصل مع الآخر المختلف، وهذا مهمّ في إرساء قيم التعايش المشترَك. إن نسْخ الحُكْم تعطيل لإجرائه واستبدال له بحُكْم آخر وهو ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾، وفيه استبعاد نهائي للقتل وتشريع لسلوك المرحمة. وإذا رجح عند عموم المفسّرين أن الآيتين مُحْكَمتان، فيتولّد عن هذا أن القتل اختيار من ثلاثة: المنّ، الفداء، القتل. وقد لا يكون أولوية، نظرًا إلى أن تقدير المصلحة هو الذي يتوقّف عليه تحديد نوع الحكم. وتوجَد إشارات في بعض التفسيرات تُضيق من إمكانات تنفيذ القتل في الأسرى؛ فمأمون حمّوش، على سبيل المثال، قَصَرَ القتل على «أئمّة الكفر»[٥٣]، وهذا ما عبّر عنه يوسف القرضاوي تعبيرًا عصريًا: «والذي أرجّحه من استقراء النصوص، وردّ بعضها إلى بعض... أنه لا يجوز قتل الأسير العادي... ولكن يستثنى من ذلك مَن نسمّيهم في عصرنا ‹مجرمي الحرب›»[٥٤]. ورغم أنه لا وجود لترتيب تفاضلي دائم يتقدّم به حُكم على حُكم، فإيراد العنْزي القتلَ اختيارًا أوّل (بَعْدَه الاسترقاق والمنّ والفداء) يدخل في باب التفضيل ليدلّ على استحكام غريزة القتل في سيرة هؤلاء.

خضعت مسألة قتل الأسير إذن لجدل كبير، وكأن الميل إلى جعْلها استثناء هو الاتجاه الغالب على التفسير[٥٥]. ولكن رسالة «إسعاد الأخيار» تجاوزت ذلك كله وجعلت «النحر» (الذي لم يرد له ذكر في الأثَر) الحُكمَ الذي لا يعدلِه في الإسلام حكم آخر. وليس بمستغرَبٍ، في ظلّ استحكام تلك الغريزة في عقل صاحبها، أن يعمد العنزي إلى إخراج القتل من مدار الحُكْم الحربي إلى مدار الأسر، بالاعتماد على تفسير وحيد هو تفسير الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ) لقوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُواْ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾؛ فقد ذهب إلى أن في عبارة ﴿فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ تدقيقًا في كيفية القتل وتحديدًا لموضعه. ولمّا كان تنفيذ ذلك بتلك الدقة التي لا تحدث في أثناء المعركة، استنتج الكاساني أن هذا النوع من القتل لا يكون إلا «بعد الأخذ والأسر»[٥٦]. ولم نعثر على غير الكاساني من ذهب إلى أن ﴿فَٱضْرِبُواْ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ متعلّق بالأسير لا بالمحارب وقت المعركة. والكاساني، مع ذلك، لم يجعل هذا الحكم حكمًا وحيدًا، بل كان واحدًا من الأحكام الثلاثة المعروفة (القتل، المنّ، الفداء)[٥٧]. والعنزي الذي اتّخذ هذا التخريج حجّة على قتل الأسير لم يُشر إلى ذلك؛ فغايته كانت أن يستحوذ من التفسيرات على ما يبيح القتل ليكون قاعدةً للإفتاء به.

---

(٥٣) مأمون أحمد راتب حموش، **التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون**، ٨ ج (دمشق: [المؤلف]، ٢٠٠٧)، ج ٧، ص ٣٠١.

(٥٤) يوسف القرضاوي، «هل يجوز قتل الأسرى؟،» (موقع القرضاوي الإلكتروني): <http://qaradawi.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1353>.

(٥٥) يَحسُن العودة في هذه المسألة إلى: زهير الحسني، «مثاقفة الاجتهاد في الفقه الإسلامي،» **الاجتهاد والتجديد**، السنة ٧، العدد ٢٥ (شتاء ٢٠١٣)، ص ١٥ ـ ٤٨.

(٥٦) قال أبو بكر بن مسعود الكاساني: «الضرب فوق الأعناق هو الإبانة من المفصل ولا يقدر على ذلك حال القتال ويقدر عليه بعد الأخذ والأسر»، انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ص ١١٩.

(٥٧) المصدر نفسه.

إن تَصيّد حُكم قتْل الأسير من المدوّنة التفسيرية، أو ممّا تُشِيعه الروايات عن بعض أفعال الرسول أو أمراء الحرب أو الخلفاء، لم يرافقه جهد لاحق لتنزيل الوقائع في سياقاتها التاريخية وضروراتها السياسية والأمنية والأخلاقية. لا شك في أن مساواة ما جاء في القرآن بما أنتجتْه الأفهام في أوضاع وبيئات وأحوال معينة، وعَدَّ ذلك كله أرضية واحدة للتشريع واستنباط الأحكام يُعْتَبَران من المجازفات الخطيرة التي وَجّهتْ جزءًا من الضمير الإسلامي في مواضع كثيرة توجيهًا يخالف روحية الإسلام.

ثقافة النحر: فساد في التأويل وجناية على الإنسان

من دون التوغّل وراء التفصيلات، يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى أن السلف كانوا وهم يجتهدون ويؤوّلون ويستنبطون الأحكام إنما كانوا يفعلون ذلك للإجابة عن أسئلة زمانهم، لا للإجابة عن أسئلة لم تُطْرَح عليهم وخدمَةً لقضايا لم يعيشوا ضغطها. ولكن أقوال السلف وأفعالهم، ولأسباب كثيرة، أضحت عند كثير من الجماعات جزءًا أصيلًا من «الإسلام الصحيح». وصار اللاحقون من الأخلاف يرَوْن الاحتكام إليها واجبًا دينيًا. وحين يروم الباحث إنجاز مقاربة نقدية للخطاب السلفي، فالمنقود ليس السلف وإنما القراءات التي سحبت «إبداع» السلف من لحظته التاريخية، ومارست عليه عمليات إكراه تأويلي، فتعالى و«تقدّس»، وصار حقيقة مطلَقة وليس إمكانًا مرجعيًا فقط؛ فنقد الخطاب السلفي إذن هو نقد لـ«حزمة من المفاهيم والأدوات المستخدمة في النظر إلى النص الديني وإلى الواقع يُعَبَّر عنها بخطاب لغوي أو بسلوكيات وردود أفعال وتعامل وطريقة في الحياة. تلك المجموعة من الأدوات والمفاهيم والإجراءات ينسبها أصحابها إلى السلف. فهو نقد لخطاب منتسب للسلف»[٥٨]. وبديهي أن يُنتج هذا النقد معرفةً بأثر الواقع في تأويل النص الديني، فيفتَح إمكانات تأويلية جديدة تفرضها سلطة الواقع الجديد. وبمثل هذا التمشّي المنهجي، يتكوّن لدى الباحث ما يطلَق عليه «الحسّ التاريخي» (sens historique) الذي يعمل على استيعاب الوقائع استيعابًا سياقيًا، ويمنع كلّ نزعة تحاول اختطافها من لحظة تشكّلها. وربما كان مصطلح «التاريخية» مستوفيًا معاني «الحسّ التاريخي». وتعني التاريخية (historicité) «أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسّسات والمصطلحات للتطوّر والتغيير، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»[٥٩]. لكن القراءة السلفية حين تستبدّ بأصحابها تحرمهم النظر إلى تلك الوقائع التاريخية باعتبارها أفعالًا تخصّ القائمين بها فقط، وتدفع بهم إلى الاعتقاد بأن الانخراط في المشروع الإحيائي انتصار للإسلام: «لا شكّ بأنّ نحر الكافر المحارب داخل في عموم القتل، ومَن فعل ذلك فقد امتثل لأمر الله»[٦٠].

---

(٥٨) رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا** (لندن: طوى للثقافة والنشر والإعلام، ٢٠١٠)، ص ٩.

(٥٩) علي حرب، **نقد النصّ، النص والحقيقة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٦٥.

(٦٠) العنزي، **إسعاد الأخيار**، ص ٦.

إذا كان نص المسلمين الأوّل يستعصي على تحميله فكرة نحر البشر وكأنهم حيوانات، فإن التعويل على النصوص الثواني والثوالث، وما جاء بعدها لبناء أخلاقية إسلامية في مسألة خطيرة كمسألة النحر، يؤدّي حتمًا إلى مهالك كبرى. ورسالة العنزي تجد مكانتها في هذا السياق التأويلي المنحرف؛ فهي ترى نفسها مُتمَحّضة لـ«إحياء سنّة نحر الكفّار»، وهي إذ تجعل نحر البشر سنّة من سُنَن الإسلام وتحرص على إحيائها بعد اندراسها، تندرج في مسار تأويلي ذي نتائج ضارّة بالإسلام نفسه قبل أن يلحق الضرر بـ«الكفّار». إن نسبة النحر إلى الإسلام وجعْله سنّة يحتاجان إلى بيان وإقناع أوّلًا، وإلى فضيلة يجنيها المسلمون بهذا «الإحياء» ثانيًا.

لقد مرّ في بعض مقاطع هذه الدراسة أن النحر لم يردْ إلا مرّة واحدة في القرآن في معنى ذبح البُدن، فكيف يكون سنّة؟ والسنّة، كما يدلّ تعريفها، «اسم للعمل المتواتر ـ أعني كيفية عمل الرسول ﷺ ـ المنقولة إلينا بالعمل المتواتر، بأنْ عمله النبي ﷺ ثمّ من بعده الصحابة، ومن بعدهم التابعون وهلمَّ جرًّا، ولا يُشترط تواترها بالرواية اللفظية، فطريقة العمل المتواترة هي المسمّاة بالسنّة، وهي المقرونة بالكتاب في قوله ﷺ: (تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتاب الله تعالى وسنّة رسوله)، وهي التي لا يجوز لأحد من المسلمين كائنًا من كان تركها أو مخالفتها وإلا فلا حظّ له في الإسلام»[٦١]. وفكرة التواتر أساسية في هذا التعريف، لأن التواتر يحوّل الفعل إلى ثقافة، أي إلى مكوّن هُوَوِي للإسلام. والحقيقة إنه يعسر تاريخيًا وأخلاقيًا الوقوع على ما يؤيد هذا الاتجاه. إن جعْلَ نحر الأعداء ثقافة لا يمكن أن يكون إلا تخريجًا مَرَضيًا وانحرافًا عن سُنن العمران البشري وأخلاقيات الأديان ومسار الترقّي والتحضّر. لقد كان القتل مدانًا باستمرار منذ أن اقترف الإنسان جريمة القتل الأولى[٦٢]. ويُدلّل على ذلك ما تنزع إليه أكثر الكيانات استخدامًا للقتل في التاريخ المعاصر من تستّر على جرائمها؛ فالكيان الإسرائيلي، على سبيل المثال، كان يعي أن الإرهاب الذي يستخدمه لتحقيق أهدافه منبوذ في الضمير الإنساني، لذلك ظلّ يمارسه سرًّا وينكر القيام به علنًا: «كان الإرهاب، وربّما سيظلّ في المستقبل، هو سلاحَنا الفعّال. ومع ذلك، ففي الوقت ذاته لا يمكن لنا الاعتراف بتوظيفه، إذ إنّه يُنظَر إليه على أنّه نوع من الحروب الدنيئة والقذرة... وإذا كان هذا ما يريده مواطنونا وأصدقاؤنا، فإنّنا أيضًا سنكون واقعيين وسندّعي بأنّنا لم يسبق لنا، وسوف لن يصل بنا الانحطاط إلى مستوى استعمال هذا السلاح»[٦٣]. وكان يرى في التبجّح بارتكاب الأعمال الإرهابية ديدن هواة القتل وليس سلوك المجرمين المحترفين الكبار. لذلك، كان «الإنكار»

(٦١) سليمان الندوي الهندي، «تحقيق معنى السنّة وبيان الحاجة إليها»، ترجمة عبد الوهّاب بن عبد الجبّار الدهلوي، **المنار**، السنة ٣٠، الجزء ٩ (نيسان/أبريل ١٩٣٠)، ص ٦٧٣.

(٦٢) قتْل قابيل لهابيل. انظر علامات الندم والإحساس ببشاعة الجُرم: ﴿**فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ**﴾، **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآيتان ٣٠ ـ ٣١.

(٦٣) جاك تيلور، **أوراق الموساد المفقودة**، ترجمة إلياس توفيق؛ مراجعة زيادة يوسف (أكسفورد: دار الأستاذ نادر للترجمة والنشر، [د. ت.])، ص ٧١. أصل الكتاب اثنتا عشرة ورقة للموساد الإسرائيلي تسربت نسخة منها ونشرها كاتب أميركي وضابط اتصال سابق تحت اسم مستعار (Jack Taylor) تحت عنوان: *The Taxi Papers: Israel's Blueprint for Empire*، ونُشر الكتاب أوّل مرّة سنة ١٩٩٢ في بريطانيا.

استراتيجية الكيان الإسرائيلي: «لِنَدَعْ أولئك المتهوّرين من أمثال الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (PELP)، والجيش الجمهوري الأيرلندي (IRA)، والمنظّمة الانفصالية الإسبانية (إيتا) (ETA)، وكلّ المغفّلين الآخَرين وغيرهم من الهواة، لِنَدَعْهم يتباهون ويتفاخرون بأعمال العنف التي يقومون بها»[٦٤]. ولعل القتل بالوكالة من خلال توظيف أطراف أخرى يكون أفضل إبعادًا للشبهة: «كلّما كان ذلك ممكنًا، فلْندع طرفًا آخر، سواء أكان صديقًا أو عدوًّا، يقوم بتنفيذ المهمّات القذرة نيابة عنّا»[٦٥]. وتُنهي أوراق الموساد بسط استراتيجية الإرهاب الخفي بمساءلة «المغفّلين» و«الهواة»: «ماهي المكاسب التي حقّقوها بسلوكهم ذلك؟ كم هي الأراضي التي استولوا عليها أو الحلفاء الذين كسبوهم بهذا السلوك؟»[٦٦].

يعتمد القتل الاحترافي إذنْ على رؤية تضمن تحقيق قدر عال من الأهداف المرسومة. وليس ثمّة في التاريخ الراهن كم مَهَر في الإرهاب كما مهر فيه الكيان الإسرائيلي، ولكن جرائمه كانت تجد التسويق لأسباب مركّبة، لعل أبرزها ترويجه في أصقاع واسعة من العالَم أنه يدافع عن وجوده إزاء الدعوات المستمرة لاجتثاثه. وبهذا يتحوّل إرهاب الدولة المنظّم إلى عمل حِمائي تصمت عنه أو تباركه مؤسّسات المنتظم الأممي.

ليس المراد من هذا المثال دعوة القتلة الذين ينسبون أعمالهم الإجرامية إلى إحياء السُنّة أن يستتروا إذ «ينحرون» قياسًا بصنيع الموساد، فالجريمة لا تفقد جوهرها إخفاء أو إشهارًا، بل المقصد منه هو أن السؤال الذي طرحتْه ورقة الموساد على «الهواة» و«المتهوّرين» من العامِلين صُلْبَ التنظيمات المتباهية بتبنّي «العمليات الإرهابية»: «ما هي المكاسب التي حقّقوها...؟» يمكن الظفر بإجابة عنه في تداعيات مشهديات النحر على العلاقات بين الأمم والثقافات عمومًا، وعلى منزلة الإسلام وأوضاع المسلمين خصوصًا؛ فحين يتباهى «ناحرو البشر» بما يأتون من إجرام، ناسبين سلوكهم إلى مشروع غرضُه إحياء السنّة، فإنهم يوفّرون مادة خصبة لتأجيج العداوة بين الأديان ولإعطاء المسوّغات المادية لِحشْر الإسلام ضمن العقائد ذات الطبيعة العنفية المخالفة للمنسوب العالي من قيم الاعتدال والتسامح في العالَم الحُرّ، ولجميع المواثيق والعهود الدولية الضامنة للحقوق والحريات.

ينبغي الاعتراف أوّلًا باستعصاء القضاء على الإرهاب في تجلّياته الأكثر دموية، وهي احتفاليات قطع الرؤوس، وذلك لأسباب متداخلة ومعقّدة ومركّبة؛ ففكرة «دار الإسلام» و«دار الحرب» التي تُصاغ داخلها أيديولوجية المجموعات الدينية العُنفية بإمكانها نفسيًا وعقائديًا أن تعولم العنف الديني وأن تخترق به الحدود والجغرافيات وجميع محاميل الدولة الوطنية وقيمها الحديثة. فـ«دار الإسلام» تعطي إجازة السفر لمن يشاء مِنَ المقاتلين للتنقّل في أرجاء الدنيا، إمّا دفاعًا عن «بيضة الإسلام» وإمّا توسيعًا لمجالات نفوذه في إطار ثقافة «الفتح» والجهاد. وفي هذا الإطار تكشف الإحصاءات عن وجود

---
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٦٦) المصدر نفسه.

مقاتلين من جنسيات قد تصل إلى ثمانين جنسية، وعن عشرات الآلاف يتدفّقون باستمرار إلى «أرض الجهاد» في سورية مثلًا.

في مقام الخاتمة

بقطع النظر عن أدوات التحريض والإغراء المهيّجة لـ«غريزة الجهاد» وعن الجهات الداعمة والأهداف المرسومة، فإن تحويل الدولة بالمعنى القانوني والفلسفي الحديث إلى مجال جغرافي مفتوح وإلى ثقافة مخيالية تستعيد مقولات الصراع في أرض «الخلافة» وتستفتي أطروحات الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، فتستأثر بـ«إمارة الاستيلاء» مثلًا، وتبني مؤسّسات مجلوبة من خارج معقولها التاريخي والاجتماعي والقضائي والمالي، كل ذلك مجتمعًا يقدم صورة سيئة التشكيل عن الإسلام، ويشجّع على بناء التحالفات الدولية للحدّ من «بربريته» وعدوانيته. وتزداد الصورة إظلامًا حين يتّجه القاتل بثقافة الموت نحو المخالفين له، فيراهم «كفّارًا» أو «عملاء» أو «جواسيس» أو «خونة» أو «مرتدّين»[٦٧].

والمعارك التي تشتعل بين التنظيمات «الجهادية» التي ترفع صيحة «الله أكبر» حين الظفر بـ«كافرها» وحين «تُضحّي» به، تُعطي دليلًا لا يُرَدّ على الخلل العميق في بنية تفكير تلك الجماعات وفي نظام عملها الأخلاقي والسياسي. والعنزي الذي حصّن نحر الأعداء بترسانة من النصوص والوقائع «الشرعية» لا يستطع قَطْعًا، في سياق أيديولوجية احتكار الحقيقة والتلبّس بطهورية «الفرقة الناجية»، أن يمنع «فقيهًا» آخر من إنتاج نص «شرعي» آخر معاكس يُحِلّ فيه نحرَ العنزي وأمثاله؛ ففي موقع «مركز العطرة الطاهرة للدراسات والبحوث» الشيعي، وفي قسم الاستفتاءات والأجوبة، ورد السؤال التالي: «هل يجوز قطع رأس العدوّ (كداعش) مثلًا قبل قتله أو بعد قتله؟». وجاءت فتوى الشيخ محمد جميل حمود العاملي تحت هذا العنوان: «يجوز شرعًا قطع رأس الناصبي الداعشي مطلقًا سواء كان موته بقطع رأسه أو كان بعد قتله»[٦٨]. وفي مَتْن الفتوى «أدلّة شرعية» وجَدْناها في فتوى العنزي. وعلى أنقاض النص الواحد تتساقط الرؤوس هنا وهناك. إنها محنة «الدليل الشرعي» في ظل فساد القراءة والتأويل.

لا شك في أن إنتاج خطاب يقسم العالَم اليوم إلى دارين ويُقِيم العلاقات بينهما على العداوة يجد في وسائل التقنية المعلوماتية من الإمكانات ما يساعده على الرواج والنفاذ إلى وجدان أناس غير قليلين للاندراج فيه؛ فعمليات محاصرته صعبة من هذا الجانب على الأقل. ولكن التضييق على غريزة القتل، والعمل على إخراج الجريمة من سياق الثقافة إلى سياق الانحراف، يحتاجان إلى تدابير واستراتيجيات ذات مردودية أخلاقية وسياسية واقتصادية عالية تُقرّب الإنسان من أخيه

(٦٧) من الأمثلة المباشرة الموغلة في إقامة أفراح الدم، الاستفتاء الذي طرحتْه داعش على أنصارها عبر شبكة التواصل الاجتماعي («تويتر») بمناسبة قرارها قتْل الطيار الأردني معاذ الكساسبة، تدعوهم فيه إلى اقتراح طريقة لقتْله.

(٦٨) راجع ذلك في الموقع الإلكتروني: <http://aletra.org/subject.php?id=1077>.

الإنسان في إطار تشبيك القيم وجعْلها أمرًا مُتاحًا أمام الناس جميعًا من جهة، وضرورة وفرضًا من جهة ثانية.

في ظل غياب العدل على المستوى العالمي، لا يُنتظَر ألا تبرز نقاط توتّر كثيرة بين شعوب وثقافات ترى نفسها على هامش المدنية والحضارة، وتعتقد بأن ثمّة أطرافًا أو أحلافًا داخل مجموعات قوى الهيمنة مَنْ يسهر على تأبيد وضعياتها ويمنع إخراجها من دائرة الاستثناء. ولا غرو أن يزداد التوتر حدّة حين يرى «المهمَّشون» أن «دار الإسلام» مستهدَفة في رموزها أو قيمها أو أراضيها من دول أو ثقافات تروّج للحرية والديمقراطية والمساواة. وحين تتوافر المقدّمات المساعِدة على نشأة محاضن للكراهية والإحساس بالغبن والإقصاء والإلغاء، تنفتح السبل أمام استثمار هذه المقدّمات واتّخاذها متكأً للجريمة ومعبرًا إلى «الشهادة» وطريقًا إلى نصرة «دار الإسلام».

إننا لا نرى في ورقتنا هذه أن القضاء على العنف قضاء تامًا أمر ممكن أو متوقَّع؛ فجميع المقدّمات التي نهض عليها هذا البحث وفّرت معطيات من الأسطورة والأديان ومن سيرة الإنسان في التاريخ، وكشفت أن العنف ليس ظاهرة عابرة أو سلوكًا منحرفًا يمكن تصويبه بيسر، وإنما هو لصيق بالإنسان، فتاريخه من تاريخه يتطوّر بتطوّره، وقصارى الجهد عقلنة العنف بتحويل مجراه والتقليل من ضحاياه.

مرجع إضافي

Mason, George Henry. *The Punishments of China: Illustrated by Twenty-Two Engravings, with Explanations in English and French*. London: [William Miller], 1801.

نديم منصوري*

مشاهد العنف عبر وسائط الاتصال الحديثة: مخاطر ومخاوف

إن ما يثير حقيقة في صناعة مشاهد العنف كونها الأسهل انتشارًا، ولا تتطلب جهدًا كما في قراءة النصوص والأحاديث؛ إذ إنها أصبحت إحدى أبرز الوسائل لتجنيد الشباب الذين يسهل التغرير بهم تحت وطأة مشاهد متكررة تثير عواطفهم، وتهيئ لغسل أدمغتهم والسيطرة على تفكيرهم ووجدانهم. ظهر ذلك من خلال تكرار حوادث ذبح الأطفال لأشقائهم الرضّع بعد مشاهدتهم مناظر ذبح، كذلك حوادث الأطفال الذين حاولوا تقليد مشاهد الانتحار بخنق أنفسهم، أو تطبيق ما تعلّموه من مشاهد القتال. وهنا تكمن الخطورة عند الإدمان على مشاهدة مقاطع العنف الوصول إلى مرحلة لا يكتفي فيها بالمشاهدة، بل يبحث عن التطبيق والتماهي مع سلوكيات العنف والقتل.

تمهيد

إن مسألة العلاقة بين العنف الحقيقي القائم في المجتمع الواقعي والعنف الإلكتروني المنتج في المجتمع الافتراضي، هي مسألة المخاوف الأخلاقية التي تنتجها وسائل الإعلام، بشكليها التقليدي والحديث.

إلا أن مخاطر انتشار مشهدية العنف مع وسائط الاتصال الحديثة فاقت كثيرًا المخاطر التي دأب الباحثون على دراستها في مطلع القرن العشرين لفهم نتائج العنف الإعلامي، وهو ما يجعل دراسة العنف الإلكتروني حاجة اجتماعية ومؤسساتية ضرورية للحد من تأثيرات انتشار العنف، ولرسم آليات ضابطة تردع المستهترين بحياة المستخدمين في الفضاء السيبراني الذين باتت حياتهم الخاصة عرضة لجميع أشكال العنف الإلكتروني.

* باحث سوسيولوجي من لبنان.

وطرح السؤال حول العلاقة السببية بين الوسائط الإلكترونية والعنف المجتمعي هو في غاية الموضوعية، خاصة بعد طرحه مع الوسائط الإعلامية السابقة (السينما والتلفزيون)، وسيبقى مطروحًا على النحو التالي: أيّهما يُولِّد عنفًا، وسائل الإعلام والاتصال أم المجتمع؟ ففيلم المخرج الأميركي أوليفر ستون «قتلة بالفطرة» (Natural Born Killers)، أدى إلى ارتكاب الكثير من الجرائم، مثل مذبحة ثانوية كولومباين في كولورادو، وحادثة إطلاق نار في ثانوية هيث في كنتاكي في الولايات المتحدة الأميركية، ومذبحة عائلة ريتشاردسون في ألبرتا في كندا، ومجزرة ثانوية دنبلاين في اسكتلندا... فما هي الحال مع تعاظم وسائط الاتصال الحديثة، ولا سيما مواقع الفيديو التشاركي، وتسخيرها لنشر مشاهد العنف، كما تفعل المجموعات التكفيرية كي تحقق أهدافها السياسية؟ وما هو التأثير الذي تخلفه تلك المشاهد من خلال تنشيط فكرة التقليد الإيمائي بواسطة المحاكاة، أو تحفيز الأفراد العدائيين الذين تآلفوا مع العنف، أو إخراج المكبوتات النفسية الناتجة من وسطهم العائلي وقيمهم الاجتماعية؟

عرف الإنسان في مختلف مراحل حياته كيف ينشئ الصورة بأسلوب يحاكي الواقع الذي يعيشه، أو يلامس أحلامه التي داعبت خياله. بيد أن الصورة لم تتخذ رمزًا كليًا لثقافة بأسرها كما تتخذه في عصرنا الحالي، بعد أذ أضحت بابًا سحريًا للدخول عبره إلى المعرفة المعلوماتية التي تشخص أمامنا في الفضاء السيبراني.

وغدا التداخل بين القدرة التقنية والفنية من جهة، والمضمون الثقافي والسياسي من جهة أخرى، كثيفًا ومختلطًا لدرجة أنه بات يفرض علينا القيام بعمليات الفرز والتصنيف، لفهم المعطيات المتحكمة في صوغ الخطاب المعرفي المعاصر.

إن العصر الرقمي الراهن أنتج إشكاليات جديدة تتجاوز الحدود التقليدية، وبات من الضروري التفكير بجدية في تجديد المصطلحات وإعادة صوغ حدود الإشكاليات المعرفية الراهنة. ومن أبرز هذه الإشكاليات الخطاب المعلوماتي الذي يسعى إلى تأسيس منطق محوسب يوظف الصورة بأشكالها المختلفة، كمفتاح سحري يجمع بين العقد المعلوماتية التي تقطن في بيئة الإنترنت من جهة، والوسط البيئي الذي يجلس قبالته المستخدم من جهة أخرى، بهدف ترسيخ تواصله مع الفضاء المعلوماتي الذي أضحى يشكل الخزين المعرفي الشامل للمعرفة الإنسانية.

العصر الميديولوجي الرابع وقوّته

أطلق ريجيس دوبريه في كتابه **علم الإعلام العام**[1]، لفظ الميديولوجيا من حيث إنها علم وسائل الإعلام أو علم الوسائط الإعلامية. وبدأ يرسم معالم هذا المصطلح الجديد من خلال كتابه **السلطة الفكرية في فرنسا** سنة ١٩٧٩، معلنًا أن هذا الكتاب يُعتبر جزءًا من عمل نظري أشمل بشأن الميديولوجيا التي

(١) ريجيس دوبريه، **محاضرات في علم الإعلام العام: الميديولوجيا**، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت الحداد؛ مراجعة فريدريك معتوق (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، و: Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1991).

هي في قيد الإعداد. وبالفعل، سرعان ما صدر القسم الأول سنة ١٩٩١ تحت عنوان **محاضرات في علم الوسائط الإعلامية العام أو الميديولوجيا**، والقسم الثاني سنة ١٩٩٢ بكتاب تحت عنوان **حياة الصورة وموتها**، وهو متمم للأول، ويُعتبر نوعًا من «التأريخ للنظر» أو «تاريخ العين عبر الأزمان»؛ إذ يعلن دوبريه فيه بدء فقدان البصر الذي يمرّن المشاهد على قراءة الرسالة فيما هو يفقد معرفته في رؤية الأشياء، ويعبّر عن ذلك بقوله: «عندما يُرى كل شيء، لا يعود لأي شيء قيمة». إن تكرار الصورة يُفقدها معناها الانفعالي، كمن يتعود على مشاهد العنف والقتل، فيموت قلبه كما يموت بصره. لكن موت البصر لا يعني أن الرسالة لم تعش، بل على العكس تمامًا، يعني أنها وصلت واستقرت في الوعي لتتحول إلى سلوك وفعل.

يقسّم دوبريه بيئة التواصل الإعلامي للبشرية إلى ثلاثة عصور ميديولوجية هي: عصر الإنتاج الخطي، وركيزته المخطوطة؛ عصر الإنتاج المطبوع، وركيزته الكتاب؛ عصر الإنتاج السمعي البصري، وركيزته الصورة المتمثلة في السينما والتلفزيون والكمبيوتر.

إلا أن العصور الميديولوجية لم تتوقف عند الحد الذي وصل إليه دوبريه، فنحن نشهد ولادة عصر ميديولوجي جديد ظهر مع حضور الإنترنت القوي في العالم (ثلاثة مليارات مستخدم في مطلع سنة ٢٠١٥)، نسمّيه **عصر الإنتاج السيبراني، وركيزته الإنترنت**[٢] **المتمثل في المجتمعات الافتراضية والفضاء السيبراني.**

يشرح دوبريه في كتاب **الميديولوجيا** هذه العصور، فيسمّي العصرَ الأول المجالَ الكلامي (Logosphere)، أو الدائرة الكلامية، وهو عصر لاهوتي تأتيه الكتابة من الله: «الله يملي والإنسان يدوّن ويملي بدوره». والديانات الكبرى، مع التوراة والإنجيل والقرآن، ثبتت الوحي الشفهي كتابةً، وهنا تبرز مكانة الكلام المقدس والأزلي («العقل البشري لا يخترع، فهو ينقل حقيقة تلقاها»).

يُطلق دوبريه على العصر الثاني اسم المجال الخطي (Graphosphere) أو الدائرة الخطية، و«فيه تبعية الصورة للنص»، وضمان الحقيقة عبر الإنتاج الخطي ووفرته، وفتح المجال للاختراعات والإبداعات. ويُطلق على العصر الثالث اسم المجال التلفازي (Videosphere) أو الدائرة التلفازية، وفيه انتقلت سلطة الإعلام إلى المرئي والمسموع، ونزل الكتاب من منصته الرمزية.

---

(٢) الإنترنت في ستة تواريخ: سنة ١٩٦٩: افتتاح شبكة أربان (ARPANet)، مقدمة الإنترنت، من وكالة مشاريع البحث المتقدم (DARPA) التي أنشئت في وزارة الدفاع الأميركية سنة ١٩٥٧، وذلك لحاجات الجيش. وقد ربطت الشبكة أربع جامعات أميركية؛ سنة ١٩٧٣: اختراع فانتون سيرف (V. Cerf) وروبير كان (R. Kahn) البروتوكولين Transmission Control Protocol (TCP) و Internet Protocol (IP) اللذين يمكنان المنظمات الآلية من التواصل في ما بينها؛ سنة ١٩٨٩: ولادة شبكة الإنترنت (وورلد وايد ويب www) بفضل ترابط النصوص، وهو من اختراع روبير كايّو (R. Caillau) وتيم برنرز لي (T. Berners-Lee) من مركز الأبحاث الأوروبي للذرة في جنيف (CERN)؛ سنة ١٩٩١: إنشاء مقسم الضغط العددي السمعي (MP3 Motion Picture Expert Group-Audio Layer 3)؛ سنة ١٩٩٤: إطلاق أول برنامج معالجة مجاني للإبحار في شبكة نيتسكاب نافيغاتور (Netscape Navigator) (كان البرنامج موزاييك في سنة ١٩٩٣ مدفوعًا)؛ ٢٠٠٤: اختراع موقع فيسبوك (Facebook).

أمّا العصر الميديولوجي الذي نتحدث عنه، فنسمّيه المجال الإنترنتي (Internetsphere) أو الدائرة الإنترنتية. وهو يتميز بأنه يضم العصور الميديولوجية السابقة كلها؛ إذ يحتوي على المجال الكلامي، لكن الكلام في هذا العصر لم يبق حوارات بشرية لنقل ما هو إلهي، إنما اتخذ شكلًا جديدًا من الكلام اعتمد على الحوار الإلكتروني بين إنسان ـ وآلة، ينقل من خلالها كل ما يريده من معلومات وكل ما يحتاج إليه من تواصل. كما أنه يحتوي على المجال الخطي، حيث تبرز الصحيفة الإلكترونية والكتاب الإلكتروني (e-book) والمواقع الإلكترونية التي اعتمدت على النص المكتوب، والاهتمام بالقراءة الإلكترونية على حساب القراءة الورقية التي يُتوقَّع أن تزول مع ارتفاع سيطرة هذا العصر الميديولوجي الجديد. ويحتوي أيضًا على المجال التلفازي عبر ما يقدمه من إمكانية مشاهدة الأفلام ونقل الصور والأخبار وغيرها، من خلال المواقع الإلكترونية الكثيرة، ولاسيما موقع يوتيوب (YouTube) الشهير.

ويتميز هذا العصر أيضًا بنشوء المجتمعات الافتراضية التي سمحت للمشتركين بتكوين المجتمع الذي يرغبون فيه، وبالتواصل ضمن الفضاء السيبراني الرحب من دون أي حواجز مكانية وزمانية. وهذا ما أدى إلى ولادة نيوميديا متقدمة على الميديا التقليدية التلفزيونية، لتحضر المجتمعات الافتراضية، وتترك أثرها البالغ في نقل الخبر بالصوت والصورة والكلام والتفاعلية بسرعة فائقة ومذهلة، الأمر الذي يسمح لأي جهة بأن تستفيد من هذه الخصائص المتميزة.

حمل العصر الميديولوجي الرابع أنساقه المفاهيمية وأودعها بيئة المجتمع الجديد، بعد أن ألحق السمة المعلوماتية/الرقمية بكيانه المستحدث، «وقد نشب عن التداخل الحاصل بين نسيج المجتمع، وشبكات المعلومات وأدواتها الرقمية بروز نسق مفاهيمي جديد تكاملت فيه خصائص كل منهما في كثير من جوانبها»[٣].

اعتبر دوبريه أن كل عصر من العصور الميديولوجية الثلاثة بقي مرتبطًا ماديًا بالوسيلة الناقلة للمعرفة فيه. لذا، طالب باستقلالية الميديولوجيا (كعلم مستقل)، ولم تكن مطالبته هذه مجرد طرح مزايدة معرفية أو إمبريالية كما يقول هو نفسه، بل جاءت بناء على استيعابه جدلية الهدم والبناء عند نيتشه، وهي الجدلية التي تؤكد أن العلم الذي لا يتقدم يُتجاوَز، أو بالأحرى يُستبدَل بعلم أكثر قوة واستمرارية؛ فتاريخ العلوم هو تاريخ القطائع الإبستيمولوجية، كما يقول باشلار، ودوبريه يعي جيدًا أن أنماط التواصل متعددة، لكنها زئبقية وتستعصي على التقيد بمبدأ واحد أو بتفسير مستعجل.

هذا هو بالضبط ما حدث. فقد برزت اليوم الميديولوجيا بشكل أوسع، وولدت أنماطًا جديدة للتواصل لم يضِفها دوبريه لاحقًا ليلحقها بالعصر الميديولوجي الرابع الذي نضيفه، بل توقف عند الصورة المرئية من دون إدراك الصورة التفاعلية.

إننا في عصر الإنترنت اليوم لا نعيش مجتمع المعلومات فحسب، بل حرب المعلومات الإعلامية (Neocortical Warfare) أيضًا؛ حيث إن الحروب العسكرية لم تعد كافية وحدها لبسط سيطرتها

(3) Jiri Zlatuska, "Stepping Stones to an Information Society," (FI MU Report Series; 97-08, Masaryk University, Faculty of Informatics, December1997), pp. 349-372, on the Web: <http://fi.muni.cz/zlatuska/papers/info-soc.pdf>.

ونفوذها، فجرى استخدام نسق مفاهيمي للإعلام يؤثر في مشاعر الأفراد وانفعالاتهم، وفي توجيه عقولهم من خلال جملة من النشاطات الإعلامية والمعلوماتية، لترسيخ بعض الأفكار عندهم أو لإلغائها.

يرتكز هذا النسق المفاهيمي للحروب الإعلامية المعلوماتية على ما قدّمه ألفين توفلر (A. Toffler)[٤]، الذي عرض المراحل التي مر، وسيمر، بها المجتمع الإنساني، من خلال نظرية الموجة الثالثة (Third Wave)، وهي نظرية تفترض مرور العالم بثلاث موجات من الثورات التقنية، جاعلة تقنية المعلومات الموجة الثالثة، أو البؤرة الحيوية التي يتركز فيها جل تغييرات الإنسان الحاسمة المحقَّقة ضمن سجله العلمي والتقني على الأرض.

أحدثت تقنية الإنترنت وأدواتها الرقمية تغييرًا جوهريًا في طبيعة الآليات المعرفية والإعلامية التي يمارسها الإنسان المعاصر، بعد أن منحته فرصة جمع كم هائل من البيانات في بيئة رقمية توفر له فرصة تحليلها إلى عناصرها الأولية، وإعادة تشكيل مادتها بالطريقة التي يريد، مع توافر فرصة زج الوسائط المتعددة المفعمة بالمؤثرات السمعية والبصرية.

إلا أن حدس دون تابسكوت (D. Tapscott)[٥] كان أكثر تلمسًا لحقيقة النسق المفاهيمي الذي سيلتصق بالأنساق المعرفية السائدة في عصرنا الحالي، إذ إنه أقام مقاربة بين تقنية المعلومات من جهة، والتحولات الحاصلة في النشاطات المجتمعية بجميع مستوياتها من جهة أخرى. وطرح بشأن النسق المفاهيمي الذي يرتكز عليه مفهوم مجتمع المعلومات مميزات مميزات هي: خاصية الرقمنة (Digitization)؛ السمة الافتراضية (Virtualization)؛ السمة الجزيئية (Molecularization)؛ النسق الشبكاتي (Inter- Networking) ؛ التقارب (Convergence). ولم ينس إدراج سمة التلاحم بين عملية الإنتاج والاستهلاك (Prosumer)[٦] التي أطلقها توفلر.

ساهمت **خاصية الرقمنة** في ظهور آليات جديدة أحدثت تغييرات ملموسة في الأرضية المفاهيمية التي ترتكز عليها نشاطات المجتمع. وقد أتاحت المنتوجات الرقمية فرصة للمنتج والمستهلك على حد سواء لتخصيص مواصفاتها، بما يلبي متطلباتهم الشخصية التي قد تكون سلعًا منتجة أو مستهلكة، أو أفكارًا منتجة أو مستهلكة، أو صورًا منتجة أو مستهلكة، فباتت المسألة مرتبطة بالغرض من هذا التخصيص.

وسمحت **سمة الافتراضية** بإنشاء كائنات معلوماتية افتراضية بديلة من الكائنات المقيمة على أرض الواقع، ومتميزة بهوية وانتماء إلى هيكلة منظماتية لبيئة رقمية تتسم بقدرتها على توفير جميع

---

(4) Alvin Toffler and Heidi Toffler, *Creating a New Civilization: The Politics of the Third Wave*, Foreword by Newt Gingrich (Atlanta: Turner Pub., 1995).

(5) Don Tapscott, *The Digital Economy: Promise and Peril in the Age of Networked Intelligence* (New York: Mc-Graw-Hill, 1996).

(٦) يتشكل هذا المصطلح من مزج كلمة Producer (منتج) مع كلمة Consumer (مستهلك).

المستلزمات التي تجعل المستخدمين يتعاملون معها، وهذا ما أدركت الجماعات التكفيرية أهميته لتثبيت أفكارها عبر الفضاء الافتراضي.

وكان لـ **السمة الجزيئية** دور في تغييب السلطة المركزية في مجتمع المعلومات، وفي توفير هيكلية مسطحة أكثر فعالية من الهيكلية الهرمية التقليدية.

أمّا **النسق الشبكاتي**، فساعد على تسهيل إمكانية الانفتاح على الآخر، وتعميق التفاعل معه، وسهولة الوصول إليه، بحيث لم يعد من حدود فاصلة، ووفر فرص الانتشار المذهلة.

وأخيرًا برزت **سمة التقارب**، أو غياب التوسط (Disintermediation)، في النشاطات السائدة داخل حدود المجتمع المعلوماتي.

هذه السمات كلها تجعل العصر الميديولوجي الرابع أكثر حضورًا وفعالية. وربما يردّ هذا العصر على سؤال دوبريه: «بأي وسائط تصبح الفكرة قوة؟» بالقول: **باتت القوة اليوم من خلال وسائط الفضاء السيبراني**. لكن الإشكالية تكمن في من يستغل هذه القوة لمصلحته؛ فالجماعات التكفيرية والأصولية عرفت أهمية هذه الوسائط، واستغلتها إلى أبعد حدود في نشر الشر المعلوماتي، مرتكبة جميع أنواع الجرائم الإلكترونية، من قرصنة وسرقة ونشر للعنف وتسويق للقتل... محدثةً خللًا في سلوكيات المجتمع الافتراضي، وبالتالي مسببة الضرر الفكري والعقائدي والاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع الواقعي.

انطلاقة الفكر التكفيري عبر وسائط الاتصال الحديثة

عندما نتحدث عن الفكر التكفيري أو التطرف الديني (Extremisme)، فهذا لا يعني مطلقًا أننا نقصر الحديث على العالم العربي والإسلامي؛ فالتطرف هذا يتجلى في مختلف الأديان والعقائد الدينية الكبرى في العالم، سواء في الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) أو الديانات الشرقية (البوذية والسيخ والشنتوية). كما أن السلفية الدينية (Integrisme) هي توجُّه اليمين الكاثوليكي في الغرب، لكن هذا التوجه بدأ يزحف ويتحول إلى ممارسات دينية وفكرية لدى بعض الأديان الأخرى. كما أن الأصولية الدينية موجودة لدى المسيحيين (البروتستانت والكاثوليك) والمسلمين، فنجد في كندا حركات القبعات البيض (Les Berets blancs)[٧]، والتيارات الأصولية المسيحية المؤمنة بمعركة هرمجدون[٨] في الولايات المتحدة الأميركية، أو حركات بناء الهيكل عند اليهود، ولا سيما اليهود الأرثوذكس[٩]...

(٧) مجموعة من الأصوليين الكاثوليك في كويبك الكندية اتّبعت أسلوبًا متشدّدًا في الدفاع عن هويتها الدينية المهدَّدة.

(٨) قرية مذكورة في سفر الرؤيا، وهي تقع شمال القدس. وتبشر هذه التيارات الأصولية المسيحية بقيام معركة هرمجدون بين الحق والباطل، وعند اقتراب فناء العالم، يظهر المسيح، ويخطف المسيحيين المولودين من جديد ويخلصهم (تختلف الروايات في هذا الصدد، لكنها كلها لا تخلو من التطرف). ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على: Hal Lindsey, *The 1980›s, Countdown to Armageddon* (New York: Bantam Books, 1981).

(٩) هي مجموعة من الحركات أو الجمعيات الأصولية التي تدعو إلى تحرير جبل الهيكل من «الاحتلال» العربي الإسلامي، بحسب وصفها، وإعادة بناء «الهيكل الثالث» طبقًا لنبوءات الأنبياء العبرانيين، وجعل أورشليم مدينة توراتية غير مقسمة، وعاصمة أبدية لإسرائيل.

إلا أن ما يهمنا عرضه في دراستنا هو التطرف الإسلامي التكفيري الفاقد روحية الإسلام، والمتحول إلى عنف ضد الإسلام أولًا وضد الإنسانية لاحقًا.

استفادت هذه الحركات الأصولية من المعطيات الإعلامية الجديدة التي تبلورت بأشكالها المتنوعة عبر الإنترنت، وعرفت كيف تستخدم أساليب تعميم الأفكار ونشر البرامج وأصول التأثير والتعبئة والتجنيد، بطرق مبسطة وسهلة، تستعمل النص والصوت والصورة من جهة، والنقاش والحوار والتفاعل من جهة أخرى. كما استفادت في كسر القالب الرقابي لوسائل الإعلام التقليدية للأنظمة الحاكمة محليًا ودوليًا، كون وسائل الإعلام الجديدة لم تعد تخضع لقنوات التوزيع الرسمية في الدول التي تنشط فيه هذه الحركات، وهو ما ساعدها على زيادة فرص التحكم في أفكار الأجيال الصاعدة، خاصة أنها تستخدم العامل الديني الذي يُعتبر المحرك الأساسي لمشاعر الأمة الإسلامية.

من هنا نسأل: كيف بدأت الحركات الأصولية التكفيرية الإبحار في الفضاء السيبراني؟

البداية العملية لهذه الحركات الأصولية انطلقت مع تنظيم القاعدة سنة ١٩٩٧. ويشير كثير من الدراسات والتحليلات إلى أن علاقة القاعدة بالوسائط الإلكترونية بدأت في سنة ٢٠٠١، وبالتحديد بعد أن قامت الولايات المتحدة بغزو أفغانستان عقب أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، لكن الحقيقة هي أن سنة ١٩٩٧ شكلت أول ظهور لموقع تابع لجماعة متطرفة، وهو موقع جماعة «الجهاد» المصرية التي أعلنت انضمامها إلى القاعدة في أفغانستان، وأُطلق في سنة ٢٠٠٠ أول موقع رسمي لتنظيم القاعدة باسم «معالم الجهاد».

لم تكن أفغانستان عندما غزاها الأميركيون سنة ٢٠٠١ مقرًا لتنظيم القاعدة. وقد تحول الفضاء السيبراني إلى مقر عملي للتنظيم أكسبه الكثير من التماسك عبر استخدام الأدوات الإلكترونية بدلًا من أن تكون له أرض تحدها الحدود. وهو يتمتع بمضمون مرن ومتطور ومنظم وذي طبيعة غير جغرافية، وإن استخدم بعض الأراضي قواعد مؤقتة لنشاطه. إنه نمط عالمي جديد يتمتع بالقدرة على الحركة الجغرافية والمالية والتكنولوجية.

بعد سقوط حركة طالبان وفرار أسامة بن لادن، أصبحت البنية التنظيمية للقاعدة أكثر مرونة من ذي قبل. وقد لاحظ غبريال وايمان ذلك وقال: «في البنى الفضفاضة للشبكات، ينتظم أعضاء المجموعة في خلايا مرتبطة بشكل محدود، وربما لا تربطها أي علاقة، بالخلايا الأخرى أو القيادة المركزية أو المقر الرئيسي؛ فالقيادة لا تصدر أوامر للخلايا، وإنما تنشر معلومات عبر وسائل الإعلام ومواقع الإنترنت، والرسائل الإلكترونية التي يمكن توزيعها والوصول إليها من دون كشف الهوية. تكمن إيجابيات هذه البنية العملية في أن مراقبتها واختراقها أو القبض على نشطائها لا تقود وكالات الاستخبارات إلى الخلايا الأخرى أو إلى بنية القيادة المركزية»[١٠].

(10) Gabriel Weimann, *Terror on the Internet: The New Arena, the New Challenges* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2006), pp. 115-116.

وتواصل القاعدة تطورها التدريجي باعتبارها مشروعًا عالميًا غير تراتبي، وتحظى بتأييد مواطنين في جميع أنحاء العالم، ولاؤهم لقضية القاعدة التي تعتبر بالنسبة إلى البعض المشروع الذي يقاتل من أجل الذود عن الإسلام، وصولًا إلى استعادة الخلافة.

لقد أدركت قيادة القاعدة أهمية الإنترنت[(١١)] في توجيه أتباعها، ويتضح ذلك من خلال الرسالة التي ينقلها أحد مواقعها:

«نظرًا لتقدم التكنولوجيا الحديثة، فقد أصبح من السهل نشر الأخبار، والمعلومات، والمقالات، وأية مواد أخرى عبر الإنترنت. ندعو المتخصصين في الإنترنت من المسلمين لنشر الأخبار الجهادية والمعلومات الخاصة به وتوزيعها عن طريق قوائم التراسل، ومجموعات النقاش، ومواقعها الخاصة. واذا فشلت وأغلق موقعنا قبل أن تفعل ذلك، قد نحاسبك أمام الله يوم القيامة... نتوقع أن يتم فتح موقعنا وإغلاقه باستمرار، وبالتالي فإننا نحث كل المسلمين المهتمين بموادنا أن ينسخوا كل ما يحتاجون إليه من موقعنا وينشروه عبر مواقعهم الخاصة ومجالس النقاش وقوائم التراسل. وهذا أمر يمكن أن يشارك فيه كل مسلم بسهولة، بما في ذلك الأخوات. وبهذه الطريقة، حتى إذا أغلقت مواقعنا، تبقى موادنا حية بفضل الله».

وطرحت مسألة فقدان الملاذات الآمنة في العالم الواقعي ضرورة البحث عن ملاذات آمنة في العالم الافتراضي، فسارعت الفروع الإقليمية لتنظيم القاعدة إلى إنشاء مواقع ومنتديات جهادية ومراكز إعلامية، منها «مؤسسة السحاب» التي أصبحت جزءًا من «مركز الفجر الإعلامي» التابع للتنظيم في أفغانستان وباكستان بزعامة أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، و«مركز اللجنة الإعلامية» التابع لتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي والذي تحول إلى «مؤسسة الأندلس للإنتاج الإعلامي»، ومركز «صوت الجهاد» التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، و«مؤسسة صدى الملاحم» التي ظهرت عقب اندماج فرعي القاعدة في السعودية واليمن.

قامت هذه المؤسسات بإصدار كتب ومجلات إلكترونية كثيرة، أمثال «صوت الجهاد» و«البتار» و«ذروة السنام» وغيرها. وتُعتبر تجربة فرع القاعدة في السعودية فريدة وثرية؛ فقد عمل يوسف العييري[(١٢)] على وضع التنظيم على شبكة الإنترنت بشكل مكثف، وعمل عبد العزيز المقرن[(١٣)]،

(١١) من أشهر المواقع والمنتديات الجهادية التي ظهرت عقب أحداث ١١ أيلول/سبتمبر: منتديات شبكة الحسبة: <http://www.al-hesbah.org/v/>، ومنتديات شبكة الإخلاص: <http://www.alekhlaas.net>، ومنتديات الفردوس: <http://202.75.35.74/index.php>، ومنتديات البراق: <http://al-boraq.com>، ومنتديات بيت المقدس: <http://www.baytalmaqdes.com>، ومنتديات الفلوجة: <http://www.al-faloja.info/vb/index.php>، وشموخ الإسلام: <http://www.shmo5alislam.net/vb/index.php>، وشبكة الليوث: <http://al-leyoth.co.cc/vb>، والجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية: <http://gimf.123.fr>، وشبكة البخاري الإسلامية: <http://www.abualbokhary.net/ib/index.php>، وشبكة مداد السيوف: <http://www.almedad.com>، وشبكة حنين: <http://www.hanein.info>، ومنبر التوحيد والجهاد: <http://www.tawhed>، وشبكة أنا المسلم: <http://www.muslm.net/vb/index.php>.

(١٢) مؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب منذ سنة ٢٠٠٠. قُتل في عملية مطاردة بالقرب من مدينة حائل السعودية في ١ حزيران/يونيو ٢٠٠٣.

(١٣) قُتل في مواجهات مع الأجهزة الأمنية السعودية في حزيران/يونيو ٢٠٠٤.

في إثر مقتل العييري، على تأسيس موقع جهادي مخصص للمرأة حمل اسم موقع «الخنساء»، ونشط هذا الموقع في تجنيد النساء عبر شبكة الإنترنت لتنظيم القاعدة، وكان بإشراف نسوة يعتنقن السلفية الجهادية.

في هذا السياق، ظهر «مركز الفرقان» الذي يتبع دولة العراق الإسلامية وتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين. وكانت شبكة أبي مصعب الزرقاوي قد مرت بمراحل عدة قبل أن يصبح لها حضور إعلامي بارز؛ فقد تمكن يونس التسولي[١٤] من وضع التنظيم على الشبكة بشكل واسع، وكان يرتبط بالشبكة بالصوت والصورة ليعطي حلقات دراسية عن كيفية استخدام الإنترنت، حيث بدا أنه كان يستخدم الإنترنت ليلًا ونهارًا، ويجيب عن الأسئلة المختلفة، ككيفية إرسال فيديو، على سبيل المثال، ويقوم بعملية الإرسال بنفسه. كما أنه ركَّز على قرصنة المواقع الإلكترونية، وعلى تعليم متصفحي الإنترنت أسرار التصفح المجهولة[١٥]. وتعتبر هذه الفترة، أي بداية سنة ٢٠٠٣ لغاية سنة ٢٠٠٦، ذروة أداء تنظيم القاعدة على الإنترنت.

تنقسم المواقع الجهادية التابعة، أو المؤيدة لتنظيم القاعدة، إلى أربع فئات:

الأولى: المواقع الرسمية، وتمثّل مواقع المنظمات الجهادية والشيوخ والمنظِّرين، حيث تستخدم هذه المنظمات مواقعها للوصول إلى أكبر عدد ممكن من الجمهور المستهدف، فتنشر فيها صور عملياتها بإشراف أفراد على درجة عالية من المعرفة بالعلوم والتكنولوجيا، وذلك لإنتاج مواد بمواصفات احترافية ومعقدة، كالمرئيات ذات الجودة العالية. أمّا مواقع الشيوخ والمنظرين، فمن أشهرها موقع الشيخ أبي مصعب السوري، وموقع الشيخ أبي قتادة الفلسطيني، وموقع الشيخ أبي بصير الطرطوسي، وموقع الشيخ أبي محمد المقدسي «منبر التوحيد والجهاد»، ويُعتبر هذا الأخير بالذات من أهم المواقع لأنه يحتوي على مقالات وكتب تابعة للفكر السلفي الجهادي، وعلى مكتبة زاخرة ومنظَّمة لأدبيات الجهاد، تراثية وحديثة.

الثانية: المنتديات والمدونات الشخصية الجهادية. تحتوي المنتديات على أقسام فرعية (سياسية واقتصادية واجتماعية، خاصة تلك المتعلقة بالأسرة). ومن أكثر المنتديات شهرةً منتدى «الحِسبة». وتعمل المدونات الشخصية على تبادل الآراء، بيد أن وظيفتها الرئيسية هي نشر المواد، وتوفير روابط لمواقع جهادية.

---

(١٤) خبير محترف في مجال المواقع الإلكترونية، يبلغ من العمر ٢٢ عامًا، أطلق على نفسه لقب «إرهابي ٠٠٧»، وانضم في أوائل سنة ٢٠٠٤ إلى منتدى يدعى «منتدى أنصار الإسلام»، ثم انضم بعدها بفترة وجيزة إلى «منتدى الإخلاص»، وتزامن ذلك مع بداية استخدام الزرقاوي الإنترنت وسيلة أساسية للترويج للعمليات التي تنفذها شبكته في العراق. وقام «إرهابي ٠٠٧» في غضون سنة ونصف سنة بترسيخ نفسه كأحد أكثر الجهاديين خبرة في جميع مجالات الإنترنت، وأصبح عضوًا ناشطًا في كثير من المنتديات الجهادية باللغتين العربية والإنكليزية، كما عمل على تطوير نفسه في مجالي اختراق وتحسين نظام أمن الحماية على الإنترنت. تم توقيفه لاحقًا في بريطانيا.

(١٥) ريتا كايتس ومايكل كيرن سانداي، «كشف هوية الإرهابي ٠٠٧»، ترجمة مروة وضاء، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeeratalk.net/formarchive/index.php/t-7205.html>.

الثالثة: مواقع ذات طبيعة مختلفة يمكن تصنيفها كمواقع للتوزيع. وهي مجموعة تضم مواقع متنوعة تشترك في هدف واحد هو الإبقاء على بنية الجهاد التحتية على الشبكة، ومنها موقع مخصص للتوزيع فقط. ومن أبرز المجموعات الفرعية لهذه المراكز مجموعة «الدليل». وهذه المواقع توفر قائمة محدَّثة من الروابط للمواد المرئية أو الصوتية، كموقع «دليل مشاور». أمّا المجموعة الفرعية الأخرى، فهي مواقع للتوزيع يشرف عليها متعاطفون مع السلفية الجهادية بسبب قضية معينة أو مجموعة معينة، فيعيدون توزيع المواد التي ترتبط بقضيتهم أو التي تنتجها المجموعة التي يؤيدونها، وهُم أفراد على درجة عالية من الخبرة والمعرفة في ما يتعلق بالشبكة العنكبوتية، ومن ذلك القيام بالترجمة والنشر بلغات عالمية. ومن الأمثلة على هذه المواقع: موقع «أنصار الجهاد»، وهو موقع مستقل لا يمثّل أي منظمة، ويعمل على نشر المعلومات عن المجاهدين لتعريف الناس بقضية الجهاد بشكل عام، وموقع «القاعدون» الذي أنشأته مجموعة من المتعاطفين مع المجاهدين المختصين بإعادة نشر إصدارات تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية. ومن المجموعات الفرعية لمواقع التوزيع، وسائل الإعلام التي لا تنتمي بالضرورة إلى أي تنظيم، وتعمل على إنتاج ونشر المواد الجهادية بشكل عام، ومن الأمثلة على هذه المجموعة: «الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية»[١٦] التي أسست إذاعة تلفازية على الشبكة تحت اسم «صوت الخلافة»، وهي تشبه في عملها الشبكات الإخبارية من حيث نشر تقارير أسبوعية من العراق وفلسطين وأفغانستان.

الرابعة: مواقع التواصل الاجتماعي. وفي هذه المرحلة، استمر تنظيم القاعدة في اتباع التكتيك الفكري نفسه، مواكبًا طبيعة تطور شبكة الإنترنت من خلال جماعات تقتحم مواقع التواصل الاجتماعي، لما لها من تأثير، ولكثرة استخدام الشباب لها. وهي ترتكز بشكل كبير على توسيع قاعدة النشر والتجنيد، مثل صفحات «أنصار بيت المقدس» على شبكة التواصل الاجتماعي، والفيديوهات التي تبثها عبر اليوتيوب. وفي آذار/مارس ٢٠١٣ أعلنت «مؤسسة الأندلس»، الذراع الإعلامية لتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، فتْح باب التواصل مع العامة من خلال حسابها على تويتر، فكان ذلك نقطة انطلاق جديدة للتنظيمات المتطرفة في الفضاء السيبراني. ومن أطر الأفكار التي أطلقتها للنقاش على تويتر، «حساب قضايا الأمة» و«حساب الجهاد في أوروبا»، وهي مازالت قيد الدراسة والتطوير لدى جماعات العنف.

لكن أخطر ما قام به تنظيم القاعدة هو ترسيخ نماذج جديدة من الجهاد والجهاديين، كالجهاد الفردي[١٧] الذي يتميز بأنه لا يخضع للتنميط، وأعضاؤه ينحدرون من خلفيات اجتماعية متنوعة وغير مهمشة اقتصاديًا بالضرورة، إلا أنها تشعر بالتهميش الاجتماعي والثقافي.

(١٦) لمزيد من التفصيل بشأن الجبهة ومؤسسيها الافتراضيين وآلية عملها وأقسامها، انظر: أحمد بن حسن الموكلي، «استراتيجيات عولمة الإعلام القاعدي: الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية نموذجًا،» على الموقع الإلكتروني: <www.syrianawkkaf.org/articles/File/alslam/2-1.doc>.

(١٧) محمد خليل الحكايمة، «الجهاد الفردي والخلية الفردية،» على الموقع الإلكتروني: <http://alfaloja.info/vb/showthread.php?t=56827>.

هذا هو الجيل الثالث من جهاديي القاعدة الذين ينتمون إلى خلفيات متنوعة من دون قيادات فعلية، ويتعاملون مع قيادات رمزية على شبكة الإنترنت لا أحد يعرف هويتها الواقعية الحقيقية.

حل الإنترنت مع الجيل الثالث مكان المساجد في عمليات التعبئة والمشاركة والتدريب والتجنيد، ولم تعد القاعدة تبحث عن أعضائها، فهذا الجيل هو من يسعى إلى الانضمام إليها. ونورد الأمثلة الآتية التي توضح نجاح استغلال الفضاء السيبراني في نشر العنف:

ـ **نضال مالك حسن:** ٣٩ سنة، أميركي من أصل فلسطيني، متخصص بمجال الطب النفسي ـ دخل العالم الافتراضي للجهاديين عن طريق الإنترنت، ثم نفذ في ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩ هجومًا على زملائه في قاعدة «فورت هود» في ولاية تكساس، التي عمل فيها معالجًا نفسيًا للجنود الأميركيين العائدين من العراق وأفغانستان. وقد أسفر هجومه عن مقتل ١٣ جنديًا أميركيًا، وجرح ٣١ آخرين. وتُعتبر هذه الحادثة أكبر عملية داخل الولايات المتحدة بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، وتكشف عن طبيعة التحولات التي تطاول جهاديي العالم الافتراضي.

ـ **عمر فاروق عبد المطلب:** ٢٣ سنة[١٨]، نيجيري درس الهندسة الميكانيكية في جامعة «يونفرسيتي كولدج» في لندن بين سنتي ٢٠٠٥ و٢٠٠٨، وهو نجل وزير سابق وأحد المصرفيين الأثرياء في نيجيريا. حاول تفجير طائرة ركاب أميركية تابعة لشركة «نورث ويست» المتجهة إلى ديترويت من أمستردام عشية أعياد الميلاد في ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩. وعلى الرغم من أن محاولته باءت بالفشل، فإنها كشفت عن طبيعة جهاديي العالم الافتراضي، ومدى هشاشة الإجراءات الأمنية المتبعة في أمن المطارات، وإمكانية التهديد في أماكن غير متوقعة ومن أماكن غير متوقعة كذلك. وكان عمر هذا عضوًا مواظبًا في المنتديات الجهادية تحت اسم مستعار هو «فاروق ١٩٨٦»، على موقع «جواهر. كوم» www.jawaher.com. وكتب منذ سنة ٢٠٠٥ أكثر من ٣٠٠ مشاركة في المنتديات الحوارية الجهادية وموقع الفيسبوك وغرف الدردشة، وعمل بجد على الدخول في أفق العالم الافتراضي، وسعى جاهدًا إلى تقديم نفسه إلى تنظيم القاعدة، وتكلّل بحثه بالتواصل مع فرع القاعدة في اليمن الذي عمل على ضمه وتدريبه على القيام بعملية انتحارية مبتكرة، وذلك باستخدام متفجرات بلاستيكية سائلة غير قابلة للكشف، تتجاوز الإجراءات المتبعة في أمن المطارات كاستخدام الأشعة[١٩].

ـ **همام خليل البلوي:**[٢٠]، أردني، وهو طبيب أنهى الدراسة الثانوية بتفوق، ثم غادر لدراسة الطب في تركيا، وتزوج من صحافية تركية أنجب منها ابنتين. قاد واحدة من أكبر عمليات التمويه والخداع للأجهزة الاستخبارية؛ ففي الوقت الذي ظنت الأجهزة الاستخبارية الأردنية والأميركية أنها تمكنت

(١٨) «التشدد والتطرف وإنتاج الإرهاب، عمر الفاروق مثالًا،» (شبكة النبأ، ٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.annabaa.org/nbanews06/01/2010.htm>

(١٩) مارك هوزنبول، مايكل إيسيكوف وإيفان توماس، «تطرف عمر الفاروق عبد المطلب،» **نيوزويك** (باللغة العربية) (١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠)، ص ٢٥ ـ ٣١.

(٢٠) محمد أبو رمان، «من صنع أبو دجانة الخرساني؟،» **الغد** (الأردن)، ٢٠١٠/١/١٠، على الموقع الإلكتروني: <http://www.alghad.com/index.php?article=15930>.

من تجنيد عنصر على درجة عالية من الأهمية والخطورة من جهاديي العالم الافتراضي، نظرًا إلى تمرسه في حقل الجهاد الإلكتروني، وشهرته بين أبناء الجيل الثالث، وتواصله مع البارزين منهم، الأمر الذي يمكن من خلاله الوصول إلى قيادات الصف الأول في تنظيم القاعدة كالظواهري وبن لادن، كان البلوي أو أبو دجانة الخراساني، وهو اللقب الذي اختاره لنفسه واشتهر به في عالم المنتديات الجهادية، يعمل على ترسيخ النموذج المستقبلي لجهاديي القاعدة. وقد بادر إلى تقديم نفسه للانضمام إلى شبكة القاعدة، حيث أخذ يشارك في المنتديات الجهادية، وفي مقدمتها منتدى الحسبة منذ سنة ٢٠٠٧، وأصبح خلال فترة وجيزة معروفًا على نطاق واسع في الوسط الجهادي الافتراضي، حتى تمكن من كسب ثقة الأجهزة الاستخبارية للعمل في أفغانستان وباكستان. وقد تبين بعد ذلك أنه كان على تواصل مع القاعدة وحركة طالبان باكستان لتنفيذ عملية انتحارية في قاعدة «تشابمان» في منطقة خوست شرق أفغانستان[٢١]. وقد تمكن في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩ من إلحاق ثاني أكبر خسارة في تاريخ وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية (CIA) بعد الخسارة التي مُني بها الأميركيون في بيروت سنة ١٩٨٣؛ إذ أسفرت العملية عن مقتل ٧ من عملاء الوكالة، وضابط أردني، وسقوط ٦ جرحى، وكشفت عن أكبر عملية خداع قادها جهاديو العالم الافتراضي، وحملت الأجهزةَ الاستخبارية على إعادة النظر في موضوع تجنيد العملاء، وكشفت عن التحولات العميقة في طبيعة المعركة وبنية الجهاد القاعدي الافتراضي.

إن بداية استغلال الفضاء السيبراني للأهداف السياسية ونشر العنف والارهاب لم تتوقف مع القاعدة، بل استُكملت مع تنظيمات أخرى، أبرزها تنظيم داعش الذي استخدم هذا الفضاء بأساليب أكثر وحشية وعنفية، سعيًا منه لاستعراض القوة وايصال الرسائل إلى الأعداء والخصوم. فكيف استخدم داعش الوسائط الإلكترونية في عملية نشر مشاهد العنف؟

نماذج مشاهد العنف عبر وسائط الاتصال الحديثة

ظهر تنظيم الدول الإسلامية في العراق والشام (داعش) أول مرة في نيسان/أبريل ٢٠١٣. وكانت بدايته في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦، حين تأسس ما عُرف باسم «دولة العراق الإسلامية» بعد دمج مجموعة من التنظيمات، أبرزها «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين» بقيادة أبي مصعب الزرقاوي. ثم بويع أبو عمر البغدادي أميرًا للتنظيم خلفًا للزرقاوي الذي قتل في غارة أميركية في بغداد في ٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٦. وبعد مقتل أبو عمر البغدادي سنة ٢٠١٠، بويع أبو بكر البغدادي في سنة ٢٠١١ فأعلن دمج «دولة العراق الإسلامية» مع «جبهة النصرة» التي يقودها الجولاني، تحت مسمى «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (داعش)، إلا أن الجولاني رفض الدمج وأعلن ولاءه لأيمن الظواهري وأبقى على «جبهة النصرة».

(٢١) تبنت حركة طالبان باكستان العملية، حيث ظهر البلوي في شريط مصور إلى جانب زعيم حركة طالبان باكستان حكيم الله محسود، وأكد أن العملية جاءت ردًا على مقتل الزعيم السابق للحركة بيت الله محسود بنيران طائرة أميركية بلا طيار. انظر الشريط على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/mritems str...64000_1_12.flv>.

ثم أعلن تنظيم داعش قيام دولة الخلافة في ٢٩ حزيران/يونيو ٢٠١٤ ليصبح اسمه تنظيم «الدولة الإسلامية» وخليفته أبو بكر البغدادي. والجدير بالذكر أن داعش يرتبط عقائديًا بابن تيمية وبتنظيم القاعدة التي تبايع الملا عمر. ومن أوجه الاختلاف أن القاعدة تسعى إلى محاربة العدو الخارجي، بينما داعش يعطي الأولوية للعدو القريب، وهو الآخَر المغاير.

حقق التنظيم قفزات إعلامية ملحوظة، متفوقًا على تنظيم القاعدة، وذلك بفضل استخدامه وسائل التواصل الاجتماعي[٢٢] التي راج استخدامها مع انطلاقته. لكنه انتهج سلوكًا مختلفًا لم يقتصر على التعبئة والتجنيد والتحريض، بل اشتمل أيضًا على عرض مشاهد العنف والتفنن في عرضها وتصويرها بأساليب وصِفت بالاحترافية الهوليودية.

هذا يعني أن داعش لم يكن يفعل ما يفعله، من عنف وتعذيب وقتل، لأهداف تشبه الصور الفاضحة التي شهدها سجن أبو غريب وأبطالها هُم جنود أميركيون وبريطانيون كانوا يمارسون بحق مساجين عراقيين جميع ضروب الإهانة والإذلال خلافًا للقانون والإنسانية، بل كان يفعل أخطر من ذلك، وهو **صناعة مشهد العنف** وتسويقه ونشره عبر وسائط التواصل الاجتماعي، أي إنه لم يكن يرتكب هذه الأعمال بسرّية كما فعل الأميركيون، بل بشكل علني وبأسلوب احترافي، لتكريس ما يمكن تسميته «**العنف المصوَّر**» لتحقيق أهدافه السياسية.

إن ممارسة التعذيب بأنواعه كافة جارية في جميع المعتقلات في العالم، مثل معتقل غوانتانامو الأميركي في كوبا، وباغرام في أفغانستان، وسجون الولايات المتحدة، وسجون العدو الإسرائيلي، ومعتقلات الأنظمة العربية... هذه كلها تتصف بالسجون السرية، والمعلومات التي تتسرب من بين جدرانها توصف بأنها خطرة أو بأنها فضائح. أمّا مع داعش، فليس هناك تسريبات وإنما استعراضات تبلغ حد التباهي بالقتل، وهو ما يشكل مفارقة خطرة ومستجدة في تاريخ الصراعات الدموية؛ إذ ندر أن قامت دولة أو تنظيم في العصر الحديث باستعراض القتل المصوّر والتباهي بنشره، كما يفعل داعش.

إذا كانت التكنولوجيات الرقمية قد فتحت فضاءاتها التعبيرية بشكل حر، كما عبّر عالِم الاجتماع مانويل كاستلز، بـ «وسائل الإعلام الجماهيرية الفردية»[٢٣] للدلالة على تمكين الفرد من التعبير عبر هذه المسائل، فإن المجموعات التكفيرية شوهت هذا الفضاء، ونقلت هذه الوسائل الجماهيرية من حالة تمكين الأفراد إلى حالة التمكن منهم؛ ذلك أنه بات لداعش جيش من الشباب البارع بالإبحار في هذا الفضاء بشكل حر، يتفاعل مع الطرق الترويجية التي يستخدمها التنظيم، مثل إصدار مقاطع فيديو محترفة من أجل «حملة المليار» التي تناشد المسلمين نشر رسائل وصور ومقاطع الفيديو على تويتر وإنستغرام ويوتيوب، دعمًا له. وفي ٢٠ حزيران/يونيو ٢٠١٤، أطلق التنظيم «هاشتاغ» عبر تويتر

(٢٢) ظهر سكايب (Skype) سنة ٢٠٠٣، وفيسبوك سنة ٢٠٠٤، ويوتيوب سنة ٢٠٠٥ (اشترته غوغل في سنة ٢٠٠٦ بمبلغ ١,٦٥ مليار دولار)، وتويتر (Twitter) سنة ٢٠٠٦، والهواتف الذكية سنة ٢٠٠٧، وهي التي سهلت ترويج المعلومة والصورة.

(23) Manuel Castells, «Emergence des medias de masse individuels,» *Le Monde diplomatique* (Aout 2006), sur le Web: <http://www.monde-diplomatique.fr/2006/08/CASTELLS/13744>.

باسم #جمعة_نصرة_الدولة_الإسلامية، مطالبًا داعميه بتصوير أنفسهم وهم يرفعون راية داعش، ونشر صورهم على وسائل التواصل الاجتماعي. كما تقوم «مؤسسة الفرقان»، وهي تمثّل الجناح الإعلامي للتنظيم، بإنتاج معظم أشرطة الفيديو المرتبطة بالتنظيم، إضافة إلى ألعاب الفيديو، مثل «صليل الصوارم»، لجذب الأطفال والمراهقين. ويعمد التنظيم أيضًا إلى جذب المواهب من خلال إعلانه رغبته في توظيف المهندسين وخبراء الصوت، وغيرهم من المختصين بالسلك الإعلامي، وصولًا إلى إعلانه في مطلع سنة ٢٠١٥ عزمه على إطلاق أول قناة تلفزيونية خاصة به («إذاعة الخلافة الإسلامية») تبث برامجها على مدار الساعة.

تعمل هذه المجموعات التكفيرية على خلق مجتمع افتراضي موحد يضم المؤيدين من مختلف بلدان العالم، ويصب الجهد على تضخيم الصورة الذهنية لقوة تلك المجموعات وحجمها من خلال المراحل الآتية:

ـ **مرحلة التأثير الوجداني** من خلال إثارة النعرات الطائفية والمذهبية، وشحن العاطفة والغيرة الدينية، بحجة الدفاع عن القيم المقدسة، مدعومة بنصوص دينية وفتاوى شرعية تُنشر بشكل منظم عبر وسائط التواصل الاجتماعي.

ـ **مرحلة التوحيد الفكري**، ويتم خلالها صوغ الأفكار الأحادية الجانب لإظهار وجهة نظر الجماعات الجهادية وأحقيتها في الجهاد والدفاع عن الدين وتحقيق الخلافة الاسلامية..، وذلك من خلال نقل المعلومات والنصوص والحجج الدينية المساهمة في خلق رأي عام مؤيد لها، بما يؤدي إلى اعتناق أفكارها المتطرفة.

ـ **مرحلة المشاركة والتنفيذ**، وهي أخطر المراحل لأنها تنتقل من مرحلة التأثير وقبول الأفكار وتأييدها إلى مرحلة المشاركة الفعلية في تنفيذ الأوامر، التي تصل إلى حد التجنيد للقتال في صفوفهم أو تنفيذ عمليات انتحارية، أي التحول إلى مرحلة العنف وممارسة آلياته.

تكمن الخطورة الأبرز في صناعة مشاهد العنف، كونها الأسهل انتشارًا، ولا تتطلب جهدًا كما في قراءة النصوص والأحاديث. وقد أصبحت من أبرز وسائل تجنيد الشباب الصغار السن، نسبيًا، والذين يسهل التغرير بهم تحت وطأة مشاهد متكررة تثير عواطفهم، وتهيئ لغسل أدمغتهم والسيطرة على تفكيرهم ووجدانهم. وقد ظهر ذلك من خلال تكرار حوادث قام فيها أطفال بذبح أشقائهم الرضّع بعد مشاهدتهم مناظر ذبح، وكذلك حوادث حاول فيها أطفال تقليد مشاهد الانتحار بخنق أنفسهم أو بتطبيق ما تعلّموه من مشاهد القتال.

نتطرق في ما يلي إلى أبرز مشاهد العنف التي مارستها المجموعات التكفيرية عبر الشبكة، ونعدد الرسائل السياسة منها.

ـ مشاهد الذبح والقتل كرسائل لردع الضربات الجوية التي ينفذها التحالف الدولي

• في ١٩ آب/أغسطس ٢٠١٤، أعلن تنظيم داعش في شريط مصور بثه على مواقعه الإلكترونية ذبح الصحافي الأميركي جيمس فولي (٤٠ سنة) الذي كان قد خُطف في شمال سورية في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢. وهدد في الشريط نفسه بقتل رهينة ثانية ردًا على الضربات الجوية التي ينفذها التحالف الدولي في سورية والعراق.

• في ٢ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، عرض تنظيم داعش في شريط مصور ذبح الصحافي الأميركي ستيفن سوتلوف (٣١ سنة) الذي كان قد خُطف في شمال سورية، قرب الحدود التركية، في ٤ آب/أغسطس ٢٠١٣، وهدد في الشريط نفسه بقتل عامل الإغاثة البريطاني ديفيد هاينز.

• في ٢٤ أيلول/سبتمبر٢٠١٤، أعلنت جماعة «جند الخلافة» الجزائرية، التي بايعت داعش سابقًا، ذبح الفرنسي ايرفيه غورديل (٥٥ سنة) الذي كان قد خُطف في شرق الجزائر، قبل أربعة أيام من ذبحه.

• في ٣ تشرين الأول/أكتوبر٢٠١٤، أعلن تنظيم داعش في شريط مصور ذبح عامل الإغاثة البريطاني آلن هيننغ (٤٧ سنة) الذي كان قد خُطف في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣، بعد انتقاله إلى سورية للعمل في مجال إيصال المساعدات إلى مخيمات النازحين.

• في ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤، أعلن تنظيم داعش، في شريط فيديو، ذبح الأميركي بيتر كاسيغ (٤٢ سنة) الذي كان قد خُطف في سورية سنة ٢٠١٣.

• في ٣ شباط/فبراير ٢٠١٤، أعلن تنظيم داعش حرق الطيار الأردني معاذ الكساسبة (٢٦ سنة) الذي كان قد ألقي القبض عليه في ٢٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤ بعد سقوط طائرته الحربية فوق الرقة في شمال سورية.

ذهب التنظيم في هذا الفيديو إلى أساليب أكثر وحشية من سابقاتها، تجاوزت طرق الذبح المروعة إلى إنتاج مشهدية عنف لمدة ٢٢ دقيقة، تصور بالتفصيل، وبأسلوب سينمائي محترف، كيفية إحراق الطيار الأردني الكساسبة حيًا، وهو محتجَز داخل القفص.

حقق هذا الفيديو نسبة عالية من المشاهدات التي فاقت المليونين ونصف مليون، على الرغم من فظاعة الجريمة وقسوة المشاهد التي تهز الكيان والوجدان الإنساني. ونجح التنظيم في إيصال رسالته إلى القوات الجوية الأردنية، وإعلان أن هذه المعاملة سوف يلقاها كل طيار يقع في أيديهم، عقابًا له على قصفه لهم من الجو، وحمل الشريط عنوان «شفاء الصدور» للدلالة على معنى الانتقام. ويأتي هذا الأسلوب مختلفًا عن الأسلوب الذي مورس بحق الرهائن الذين ذكرناهم، وهو قطع الرأس، كونهم متهمين بالتجسس؛ فالكساسبة أحرق لكونه متهمًا بالاعتداء على داعش بالحرق. وبهذه الطريقة يصور تنظيم داعش نفسه كأنه الضحية، ويقوم بالدفاع عن نفسه برد الاعتداء باعتداء مماثل.

ـ مشاهد القتل الجماعي كرسائل تهويل ضد الطوائف والمذاهب المعادية

• في ١٦ حزيران/يونيو ٢٠١٤، أعلنت المواقع الإلكترونية التابعة لتنظيم داعش إعدام ١٧٠٠ عنصر من العناصر الشيعية في الجيش العراقي، كانوا قد أسروا بعد اجتياح داعش محافظات عدّة في شمال

العراق. وجرى تداول مقطع مصور يُظهر صورًا مروعة لعمليات إعدام جماعية في مدينة تكريت العراقية، ومقاطع أخرى تُظهر آلاف الجنود العراقيين الأسرى، وصوتًا مصاحبًا يؤكد أنهم الجنود الذين استسلموا في قاعدة «سبايكر» في تكريت.

• في ١٢ شباط/فبراير ٢٠١٥، عرض تنظيم يطلق على نفسه اسم «جند الخلافة ـ ولاية طرابلس»، فيديو إعدام ٢١ قبطيًا مصريًا في مدينة سرت (٤٥٠ كلم تقريبًا شرق طرابلس الغرب) في ليبيا، وكان أولئك المصريون قد خُطفوا في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤. وحمل الفيديو عنوان «رسالة موقعة بالدماء لأمة الصليب»، ويظهر فيه قتل المختطفين ذبحًا. وقال التنظيم حينها إن هدف العملية هو الانتقام ممّا سمّاه «اضطهاد الأقباط المسلمات في مصر».

• في ١٣ نيسان/أبريل ٢٠١٤، نشرت مواقع التواصل الاجتماعي التابعة لتنظيم داعش إعدام ٧٠ مسلحًا من جبهة النصرة في مدينة البوكمال السورية (التابعة لمحافظة دير الزور شرق سورية) على الحدود مع العراق. وكان الغرض من الهجوم إحكام سيطرة داعش على هذه المدينة لتأمين معبر دائم له مع العراق.

ـ مشاهد العنف لنشر الرعب والتهويل لفرض السلطة

• إعدام رجلين بتهمة التجسس: نشر تنظيم داعش شريط فيديو يظهر فيه طفل يطلق النار من مسدسه على رجلين، مصوبًا على عنقيهما، ومن ثم أطلق النار عليهما مجددًا، وذلك بتهمة أن الرجلين كلفتهما الاستخبارات الروسية بالتجسس على قياديين وعناصر من داعش في سورية. ويُظهر الشريط الطفل وهو يجيب عن سؤال باللغة الروسية عمّا يريد أن يفعله في حياته: «أريد أن أكون ذابحكم يا كفار، أريد أن أكون مجاهدًا إن شاء الله».

• إعدام رجلين برميهما من سطح برج: يعرض هذا الفيديو إقدام عناصر من تنظيم داعش على إعدام رجلين متهمَين بالشذوذ الجنسي، وذلك بهدف تكريس منطق القوة ومعاقبة المخالفين بصورة وحشية تظهره بأنه القوة التي لا ترحم.

• إعدام عشرة أطباء في الموصل: يُظهر الفيديو إقدام أفراد من تنظيم داعش على إعدام هؤلاء الأطباء في الموصل بسبب امتناعهم عن معالجة جرحاه، وذلك ضمن سلسلة من الإجراءات يقوم بها التنظيم ضد سكان مدينة الموصل الذين يرفضون بقاء التنظيم في المدينة، ويُنزل أشد العقوبات بكل من يخالف إرادته.

• إعدام ١٦ شخصًا من أفراد عشيرة البونمر العراقية: تناقلت مواقع التواصل الاجتماعي فيديو إعدام هؤلاء الأشخاص في محافظة الأنبار غرب العراق، بإطلاق أعيرة نارية في الرأس والصدر. ويقوم التنظيم بقتل وتصفية أفراد العشائر المعادية له، لما لذلك من تأثير معنوي ونفسي في كسر شوكة العشائر وفرض سلطته عليهم.

ـ مشاهد العنف والاستغلال لتلبية حاجات لوجستية ومستقبلية

• بيع النساء في سوق الرقيق: عرض عدد كبير من الفيديوهات إقدام تنظيم داعش على بيع النساء في الأسواق كسبايا في بعض المدن العراقية والسورية التي تخضع لسيطرته، وذلك بعد خطفه الكثير من النساء الإيزيديات والمسيحيات والتركمان.

• تجنيد الأطفال وتدريبهم في معسكرات: أظهر الكثير من المواقع الإلكترونية واليوتيوب أشرطة تُظهر أطفالًا تراوح سنهم بين ١٠ و١٢ سنة وهم يرتدون ملابس سوداء ويخفون وجوههم بالأقنعة، ويتدربون على استخدام السلاح، فضلًا عن فيديوهات أخرى تعرض مشاركة أطفال في ممارسة القتل، أو آخرين مزنرين بأحزمة ناسفة، تعبيرًا عن استعدادهم للقيام بعمليات انتحارية.

• تجنيد الشباب من مختلف بلدان العالم: يفتح تنظيم داعش باب الفضاء السيبراني على مصراعيه لتحقيق التواصل مع أكبر عدد ممكن من الشباب من مختلف الجنسيات. ويتم ذلك من خلال جعل بعض المواقع الإخبارية ساحة نقاش وسجال يدوران بين من يشجب الجرائم المتناقضة مع تعاليم الإسلام، ومن يتوعد كل من يقاتل داعش بدفع الثمن. وبين الفيديوهات شرائط تدرِّب زائريها على كيفية صنع العبوات الناسفة، أو كيفية زرع الرسائل المشفرة في صور أو في ملف صوتي، أو غيره من الملفات التي تُرسَل عن طريق الإنترنت عبر وسيلة يُطلَق عليها الاختزال الإلكتروني كبديل من التشفير. وبينها أيضًا شرائط تشجع الشبان الأوروبيين على الانضمام إلى ساحات القتال، وإجابتهم عن نوع الأحذية التي يجب إحضارها، والوجبات الغذائية التي سيحصلون عليها، ويشير أحد التقارير «أن داعش يجند شهريًا ٣٤٠٠ عنصر عبر حملات إلكترونية غاية التنسيق»[٢٤]. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الأرقام صحيحة أو مبالغًا فيها، فإن داعش عرف كيف يستغل الشبكة بوسائطها كافة في سبيل تحقيق أهدافه.

خلاصة

في ما يلي بعض الاستنتاجات المستخلصة:

ـ ساعد العصر الميديولوجي الرابع في تسريع التفاعل البشري ضمن بيئة جديدة تحللت من سيطرة الزمان والمكان، وهو ما أدى إلى صيغة جديدة من الوعي والعلاقات المؤلفة من الملفات المرقمنة، والنبضات الإلكترونية، والثقافة الرقمية المتكاملة، التي أتاحت للجماعات التكفيرية استغلال قدراتها الميديائية لتحقيق أهدافها السياسية.

ـ أنتج العصر الميديولوجي الرابع ما يمكن أن يوصف بـ «الأيديولوجيا الإلكترونية» ذات القدرة العالية على تسويق الفكر السياسي والاجتماعي والثقافي، وتحقيق «الأدلجة الإلكترونية» في عملية التغير

(٢٤) سعاد رودي، «داعش تنقل حربها إلى النت..خبايا تجنيد الذئاب المنفردة،» الحرة (موقع إلكتروني)، ٢١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤).

الاجتماعي للمجتمعات، حيث استخدمت الجماعات التكفيرية قدرة الوسائط الإلكترونية في تعميم الأفكار ونشر البرامج وأصول التأثير والتعبئة والتجنيد، بطرق مبسطة، سهلة، تستعمل النص والصوت والصورة من جهة، والنقاش والحوار والتفاعل من جهة أخرى.

- استطاعت الجماعات التكفيرية الاستفادة إلى أقصى حد من «العقل الجمعي الإلكتروني» المتولد في الفضاء السيبراني، وذلك للتأثير في العقل الجمعي الطبيعي، وتوجيه سلوكياته وانفعالاته بالاتجاه الذي تخطط له.

- ظهرت التكنوقراطية الآلية لدى المجموعات التكفيرية بفعل مجموعة من القادة الإلكترونيين والمبرمجين المحترفين، الذين يمتلكون قدرات متميزة في صناعة مشاهد العنف وتسويقها عبر المنصات الإلكترونية وقنوات النشر.

- أصبحت الصورة تحتل دلالات رمزية جديدة تشير إلى انزلاق وظيفي في دورها من وسيط للتواصل والأرشفة ونشر المعرفة إلى جهاز لنشر العنف وتبديل السلوكيات وممارسة القمع.

- استخدمت الجماعات التكفيرية الصورة لإيصال الرسائل السياسية إلى المجتمع الدولي، والتهويل على الطوائف والمذاهب المعادية لسياستها، وإبراز القوة، وتكريس سلطتها، وتنشيط فكرة التقليد الايمائي لبعض الفئات الاجتماعية (خاصة المراهقين والأطفال) للاستجابة لسلوكيات عنيفة خدمة لمشروعها السياسي.

إن متابعة نشاط المجموعات التكفيرية عبر وسائط التواصل الحديثة مسألة في غاية الأهمية، إذا كنا نريد فهم السلوك السياسي والديني والثقافي لجزء كبير من الشباب في العالم العربي؛ ذلك لأن هذه المتابعة تسمح لنا بفهم مسار الأحداث في المستقبل القريب.

إدريس الخضراوي*

دور الناقد وحالة ما بعد الحداثة

قراءة في كتاب «موت الناقد»**

لعلّ ما تسعى هذه القراءة في كتاب **موت الناقد** إلى القيام به هو الاقتراب من طبيعة المشكلة التي ينشغل الناقد بدراستها، وتناولها بالفحص والتحليل والمناقشة، مستحضرين التحولات التي ما فتئ الخطاب النقدي المعاصر يعرفها، ليس فقط على مستوى العلاقة بالمؤلف والنص والقارئ، وإنما كذلك في ما يخص وظيفته في المجال العام. لذلك، فإن القراءة لا تتقصّد تتبّع فصول الكتاب المختلفة تتبّعًا يكتفي بتلخيص وعرض ما يطرحه المؤلف من أفكار، لأن مثل هذه القراءة لا تكون سوى شرح لما شيده المؤلف من تصورات، وهذا إجراء قد لا يؤمّنُ لها الانتساب إلى القراءات التي تنجح في فهم أطروحة الكتاب وتأويلها من خلال استعمال الأدوات المنهجية والنقدية استعمالًا ملائمًا يبتعد عن التجريد والتهويم، ويُمكّن من تخصيب الأسئلة وتحيينها.

في هذا السياق، نعتقد أن ما يعطي اختيار وجهة النظر هذه مشروعية هو ما يسمُ الكتاب من تركيز وحشد وشمول واستجلاء للبنى الفكرية المؤسّسة للتحولات التي طاولت دور الناقد الأدبي، وعصفت بمواقعه السابقة كما أثرت في ملامسته الحياة الإنسانية المعاصرة. من هنا، فنحن بإزاء كتاب ينبّه إلى إسقاطات المناخ الثقافي والأكاديمي في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأميركية على دور الأدب والثقافة الفنية في المجال العام. ومن ثم، فهو يتوجه إلى فئة خاصة من القرّاء، وهذا ما يجعل من قراءته مسألة عسيرة، لأنها تتطلب إدراكًا عميقًا للمواقع المختلفة، واختراقًا للأصوات المتنافرة التي يهجسُ بها خطاب الناقد.

إن ما نلاحظه هو أن النبرة الرثائية التي تسكن الكتاب بخصوص وظيفة الناقد الأدبي، وتُذكّر، في سياق الثقافة الغربية، بنظائر كثيرة مشابهة، نذكر من بينها للتمثيل فقط كتابَي **الأدب في خطر**[1] **وأي وضع اعتباري للأدب؟**[2] للناقدين البلغاري تزيفيتان تودوروف والفرنسي جون بيسيير، ينبغي لها ألا

* أستاذ التعليم العالي في جامعة القاضي عياض، المغرب.

** رونان ماكدونالد، **موت الناقد**، ترجمة فخري صالح (القاهرة: المركز القومي للترجمة؛ دار العين، ٢٠١٤).

(١) تزفيتان تودوروف، **الأدب في خطر**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٣).

(2) Jean Bessière, *Quel statut pour la littérature?*, l'interrogation philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 147.

تغطي على المرافعة التي ينهض بها المؤلف رونان ماكدونالد دفاعًا عن الناقد الأدبي، وتأكيدًا لدوره في كلّ تحول ممكن، ليس فقط على صعيد تجديد المعرفة بالأدب، وإنما كذلك على صعيد التأثير في مستقبل الكتابة الأدبية وآفاق خياراتها الجمالية، وكذلك دورها في المجتمع.

ما بعد النقد

منذ العقدين الأخيرين من القرن الماضي، جرت في نهر النقد، بوصفه تلك الممارسة الذهنية المنوط بها تحليل الأعمال الأدبية وإصدار حكم بصددها من خلال الاستعمال المنظم للتقنيات غير الأدبية ولمختلف ضروب المعرفة، مياه كثيرة غيّرت من شروط إنتاجه ومن مفهومه وعلاقته بموضوعه، وكذلك من آلياته وأدواته المنهجية، وهذا ما أثر في دور الناقد في الحياة الاجتماعية، وفي صورته لدى جمهوره الذي صار يميل إلى اختيار ما تحدده ذائقته أكثر ممّا يميل إلى ما يقرّره النقاد. بل يمكن القول إن الاختيارات الشخصية أضحت إحدى نقاط الارتكاز الناظمة للهويات المعاصرة.

وقد غيرت هذه المياه كثيرًا من القناعات والتصورات السابقة بشأن النقد والأدب، فأدت إلى حدوث ما يشبه القطيعة ليس فقط مع المنظورات النقدية التي تأسّست على فكرة الحكم على القيمة الفنية للعمل الأدبي، وإنما كذلك مع المناهج والنظريات الشعرية[٣] ذات الخلفية اللسانية والبنيوية التي تقصّدت أن تقنّن النقد وتضع له الأحكام والضوابط، كما أدت إلى تعريض مقترحات وتصورات نقادها بشأن النص الأدبي وطرق أداء العلامات، للمساءلة والنقد لفرط ما بدا أن هؤلاء النقاد مستحوَذ عليهم بتخصصهم الدقيق ولغتهم الاصطلاحية الغامضة[٤].

هكذا، بعد قرن تميز بتعدد النظريات الأدبية التي بدأت من روسيا لتزحف تباعًا إلى أوروبا الشرقية ثم الغربية، لتستقبلها الولايات المتحدة في نهاية المطاف[٥]، شهد العقدان الأخيران من القرن الماضي إعلان بعض النقاد الغربيين موت النظرية. وبدا المشهد الثقافي الغربي مع فكر ما بعد الحداثة، الذي ينزع إلى التمرد على السلطوية والمقولات النهائية، وإلى تثمين قيمه البديلة من مبادئ التنوير والعقلانية والتقدم الاجتماعي، وكأنه يعيش مرحلة جديدة تتعيّن بوصفها قطيعة جذرية مع ممارسات الحداثة وأنساقها التي فرضت صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية، تتناقض كليًا مع ما كان سائدًا

في هذا الكتاب يضيف جون بيسيير إلى المفهوم الخالص للأدب الذي تشكل خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي، أربعة أجناس أدبية تحت عنوان مغاير «خارج وضع الاستثناء» هي: الرواية البوليسية، والفانطاستيك، والخيال العلمي، والشعر المتعدد الذوات (كما هو الشأن بالنسبة إلى لاربو، وفيرناندو بيسوا الذي يتميز شعره بتعدد الذوات، فبالإضافة إلى الشاعر بوصفه متكلمًا، ثمة ذوات أخرى متعددة: روبيرتو كاييرو وأفارو دي كامويس وركاردو رييس).

(٣) إن استعمال مفهوم «الشعرية» ها هنا يرد بمعنى النظرية الداخلية للأدب. ويُعَدّ هذا المصطلح من المصطلحات الحديثة التي يعود الفضل في انتشارها إلى الشكلانيين الرّوس، وكذلك إلى رومان جاكبسون بشكل خاص.

(٤) نادر كاظم، «هل وصل النقد إلى طريق مسدود؟ (ملف النقد الأدبي العربي اليوم: الرهانات والتحولات)،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٦، العدد ٤١٨ (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣)، ص ١١٢.

(٥) انظر مقدمة ماري تريز عبد المسيح لكتاب: رامان سلدن، محرر، **موسوعة كامبريدج في النقد الأدبي**، ج ٨: **من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، مراجعة وإشراف ماري تريز عبد المسيح (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٧.

في القرون الوسطى[٦]. وفي هذه الحقبة المغايرة، التي أصبحت فيها قوة الجمهور مهيمنة وازداد فيها انتقال الأفكار والنظريات والمفاهيم، وكذلك التفاعل بين التيارات والتخصصات والمعارف وتنامي القنوات المسهلة لهذا التفاعل، أصبح النقد الأدبي الذي كان يُنظر إليه بوصفه أساس حياة الثقافة واستمراريتها، يواجه وضعًا صعبًا وتحديات كبيرة. وليس من المستغرب أن عناوين كثيرة من كتب النقد التي ظهرت خلال العقد الأول من هذا القرن يشغلها هاجس التأمل في الوضع الذي آل إليه التفكير في الأدب والخطر الذي يحدق به، وكذلك في ما بات يَسِمُ الدراسات الأدبية الحديثة من ألوان الرتابة وافتقاد الجاذبية، والعجز عن الاستجابة لحاجات الأجيال الجديدة إلى ربط المعرفة بالهواجس الاجتماعية والسياسية. وكل هذا يُعَدّ من بين أسباب أخرى كثيرة هيأت في الغرب مساحة لتبلور أفق جديد من الأسئلة التي لم تكن مفصولة عمّا يريد جيل جديد أن يهبه لنفسه من الحرية والتخلص من السلطوية.

لقد تجسّدت هذه الحرية في ظهور مناهج ومقاربات نقدية تتميز بكونها تؤمّنُ للسياقات الاجتماعية والسياسية والتاريخية، وللثقافة بالمعنى الواسع، موقعًا مميزًا في حقل التفكير والتنظير للأدب، من منطلق يستند إلى فكرة كون مفهوم الثقافة ينطوي على كفاية تفسيرية لتطور المجتمعات والآداب والفنون، وللفاعلية الصوتية التي تكمن في داخل الكتابة، وفي ما وراءها. وبمعنى آخر، أصبحت الثقافة، التي كان يُنظر إليها بوصفها بنية تابعة وعاكسة للبنى الاقتصادية، في العلوم الاجتماعية المعاصرة، ومع **الدراسات الثقافية** التي ليست سوى ذلك الكل المركّب من النظريات والمناهج والمشاريع السياسية والمواقف الإبستيمولوجية، أصبحت في مقدمة المشهد من أقوى المفاتيح فعالية لفهم الذهنيات والأنساق والممارسات الاجتماعية والنزعات السلطوية.

إن ما أكسب هذه المقاربات مشروعية في الحقل الثقافي هو تشديدها على موقع الباحث والدارس للأدب في قلب الحياة العامة، التي نأى عنها تحت تأثير النزعة الشكلانية الانغلاقية التي نظرت إلى الأدب بوصفه قائمًا على عناصر ثابتة هي التي تعطيه أدبيته، فاستبعدت التاريخ والأشكال المختلفة من العلائق والممارسات التي تحيط بإنتاج الأدب، معتبرة أن الأعمال الأدبية مستقلة بذاتها، وتنطوي على بنى جمالية داخلية ينبغي وصفها وتحليلها بهدف تشييد قوانين أو إجابات نهائية بخصوصها. وإذا كان المتأمل في المنجز النقدي الأدبي منذ النصف الثاني من القرن الماضي لا يشك في أن الاتجاه الشكلاني البنيوي في الدراسات الأدبية الحديثة قد أتاح أفقًا مختلفًا لفهم الأدب من الداخل، فإن ذلك قد تمّ باحتفاظه بالأطر والنماذج والمفاهيم الثابتة نفسها في ما يتعلق بالأدب. وهذا المنظور الأحادي شكّل إحدى أمارات الأزمة التي عجّلت بنقل أسئلة أخرى مغايرة، فلسفية وتاريخية وأنثربولوجية، إلى حقل الكتابة الأدبية.

فهل يتعلّق الأمر إذن في هذا التحول باكتشاف الناقد الأدبي حقيقة أنه لم يعد الشخص الوحيد الذي يمتلك شرعية تقييم الأعمال الأدبية وإصدار الأحكام بصددها؟ وهل يتجاوز الأمر ذلك كله إلى القول

(٦) إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢)، ص ٢٨٣.

بأن عصر النقد وَلّى، وبالتالي إعلان موت الناقد، كما فعل ماكدونالد في هذا الكتاب الذي حمل هذا العنوان؟ أم أن الناقد لم يمت، وإنما صار يَنشط في مواقع أخرى تُوفر له أدوات أكثر فعالية للنهوض بدوره في هذا العصر؟

أزمة النقد والخروج منها

يعكس الكتاب انشغالًا عميقًا بالأزمة التي يتخبط فيها النقد الأدبي وسبل الخروج منها. وتعود هذه الأزمة، في منظور المؤلف، إلى أن النقد لم يُفهم على حقيقته، أي باعتباره خطابًا نيط به فهْم الأعمال الأدبية وتقدير قيمتها الفنية. والكتاب يدور على أربعة فصول، حمل كل فصل منها جملة من القضايا التي لها بُعد إشكالي وجدالي، لم يتمكن النقاد قبل الباحث من أن يقولوا فيها قولًا نهائيًا، وهي: **قيمة النقد، أسس القيمة النقدية، العلم والحساسية، صعود الدراسات الثقافية**. بالإضافة إلى مقدمة مركزة تبسط الفكرة الأساسية للكتاب، وكذلك مسردين للأعلام والمصطلحات.

في هذه الفصول التي يَرسمُ عبرها الباحث خطًا للنقد الأدبي يأخذ من سنة ١٩٤٨، وهي السنة التي أصدر فيها تي. إس. إليوت كتابه **ملاحظات حول تقديم تعريف للثقافة** وأصدر ف. ر. ليفيس **التقليد العظيم**، منطلقًا لتقصّي رحلة النقد الأدبي، وما عرفه خلالها من توترات في علاقته بموضوعه، انتهت به إلى تلاشي دوره في أثناء الأزمة الاجتماعية والاقتصادية في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، لا يألو ماكدونالد الجهد لحشد الأدلة كي يؤكد أهمية الناقد العمومي الذي يتولى تثمين الإضافة الفنية والفكرية للأعمال الأدبية بناء على معايير محددة، واجدًا في نقاد مثل ويليام إبسن، وليفيس، وليونيل تريلين وجوها أساسية قلّ نظيرها في هذه المرحلة التي ازداد فيها تأثير عالم الصورة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، واكتسحتها أندية الكتب والمدونات ومظاهر الشهرة، وغيرها من الممارسات التي ولّدت ضروبًا من الشك في هذا الدور الذي كان الناقد ينهض به باعتباره قيّمًا وحكمًا على القيمة الفنية.

لا يعني هذا أن وظيفة الناقد التي يتأملها الباحث ابتداء من هذه الفترة، التي برز فيها هؤلاء النقاد، تمثّل قطيعة مع ما عرفه النقد خلال العصور الماضية، سواء مع أفلاطون أو مع أرسطو، أو مع نقاد الحقبة القَرْوسطية أو خلال عصر النهضة؛ فالنقد الأدبي ظل على امتداد تاريخه يحرّكه دافعان متعارضان، بحسب ماكدونالد، تمثّل **أولهما** في وضع معايير للتقييم تكون ثابتة وصالحة لكل عصر، بينما تمثّل **الثاني** في الاعتراف بالقيمة الفنية الخاصة بكل عصر من عصور الأدب. صحيح أن النقد الأدبي تميز منذ العشرينيات من القرن الماضي بقيامه على معايير محددة، يفكر بمقتضاها في موضوعه مستفيدًا من علوم مختلفة وفّرت له أساسًا نظريًا متينًا، وهو ما يعني أن الوظيفة التي نهض بها الناقد خلال هذه المرحلة، مزاوجًا بين العمل الأكاديمي داخل الجامعة والكتابة في الصحافة الأدبية، هي ثمرة الطريق المختلف الذي سار فيه النقاد بالأدب، ما مكنهم من إنتاج معرفة جديدة بالتطور الذي يجري على أجناسه وأنواعه المختلفة. وإذا كان المؤلف، من هذا المنظور الذي يرى من خلاله إلى مكانة الناقد ودوره الاعتباري، لا يختلف مع تلك الحقيقة التي سبق أن قرّرها ستانلي هايمن في كتابه **النقد الأدبي**

ومدارسه الحديثة[٧] حينما ربط بين ظهور النقد الإنكليزي في صورته العلمية وفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فإنه يؤكد ما يعتبره عنصرًا مؤسّسًا يتقصّى علاماته في الممارسة النقدية منذ العصور القديمة. ولا يتمثل هذا فقط في الفكرة الإغريقية عن الأدب بوصفه تعليميًا وذا وظيفة توجيهية، وإنما يتمثل كذلك في الثقافة النقدية التي تتمتع بقدر كبير من العافية، وتَصدر عن الخبراء والمتخصّصين.

هكذا إذن يبدو ماكدونالد مشغولًا بهاجس التأمّل في الوضعية التي آل إليها النقد، وفي التحولات التي يشهدها، سواء على مستوى مفهومه أو على مستوى علاقته بالأدب. وإذا كانت النظرية وتحولاتها تتعين في هذا الوضع بوصفها الداء والعلاج في الوقت نفسه، فإن ثمة سببًا آخر لا يمكن اختزاله فقط في عودة ما هو ثقافي عودة قوية إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وما شكلته هذه العودة من ضروب التحدّي بالنسبة إلى الناقد الأدبي وأساليبه ومناهجه التي لم تعد كفايتها التفسيرية بتلك الفعالية التي تسعِف بالإجابة عن الأسئلة المعقدة التي لم تكن تُطرح من قبل، وإنما ثمة كذلك سلطة الجماهير التي تكرّست بفضل انتشار المدونات والمجموعات الحوارية، التي جعلت المقتضيات الثقافية تتغير؛ ذلك أن مستهلكي الفنون صاروا أكثر إصغاء لما تقوله ذائقتهم الخاصة. إن الضحية الكبيرة ها هنا هي الناقد الأدبي الذي لم تعد له أي سلطة على أذواق جمهوره.

غير أننا نلاحظ أن ماكدونالد في هذا الحكم القاطع الذي يستخلصه من خلال الربط بين اتساع المجال أمام الجمهور لممارسة النقد وتراجع الحاجة إلى النقاد الخبراء، يبدو كما لو أنه لا يعترف بالمساحة التي باتت توفرها المواقع المتخصصة ووسائل الاتصال الحديثة لظهور ممارسات ترتقي بالأدب وتنهض به وتثري النقاش حوله بمجرد صدوره. فكما أن الأدب الجيد يستطيع أن يلفت إليه أنظار القرّاء مهما تجاهله النقد أو ذائقات القرّاء، كذلك الأمر بالنسبة إلى الناقد الرصين والعالِم بالمجال الذي يَكتب فيه؛ فصوته لا يُمكن أن يتراجع بتأثير من ضروب التشويش والضوضاء التي قد يحْدثها النقاد غير المحترفين.

تتمثل، بالنسبة إلى ماكدونالد، المرحلة التي خبا فيها بريق النقد في سنوات السبعينيات التي مَهّدت لها حركة ١٩٦٨ التي كانت معادية لجميع أشكال السلطة. وعندما نتذكر أن هذه السنة هي التي أعلن فيها بارت **موت المؤلف**، وهو ناقد تميز بدوره الكبير في ترسيخ مكانة الناقد بوصفه عالِمًا وخبيرًا بمجاله، نفهم عمق التحول الذي حدث خلال هذه المرحلة، وعرّض عملية تفسير الأدب لكثير من المساءلة، بحيث لم يعد من المجدي نسبة النصّ إلى الكاتب الذي كان ينظر إليه بوصفه عارفًا بما يستبطنه عمله من دلالات ومعان، خاصة مع ظهور مقولات جديدة، كالتناص الذي أظهر أن الكتابة هي خلاصة تفاعل سياقات ونصوص متعددة، ربما لا يكون الكاتب على وعي بآثارها. هكذا، إذن، «لم تعد أصوات زمرة النخبة المكونة من عدد من السّادة، المتقدمين في السّن الذين يعملون في الجامعة، والذين يملون علينا ما ينبغي أن نقرأ وما لا ينبغي، تلقى آذانًا صاغية وسط المتاريس»[٨]. لقد

(٧) ستانلي هايمن، **النقد الأدبي ومدارسه الحديثة**، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، طبعة جديدة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٤)، ج ٢.
(٨) ماكدونالد، ص ٢٠.

ارتبطت هذه الوضعية بنهاية التراتبيات الثقافية وانتهاك الحدود بين الأنواع المختلفة للفن والممارسات اليومية المختلفة؛ فالناقد الأدبي الذي كان معروفًا في هذه الثقافة بكونه حكمًا وقيّمًا على الحدود الفاصلة بين الفن والممارسات المختلفة، وبكونه من يصون الأذواق، أضحى مجرد وسيط.

إن ما يبيّنه لنا تأملنا في مفهوم ماكدونالد للنقد الأدبي والدور المنوط به تأديته، هو التقاؤه مع ذلك التصور الذي أرساه رينيه ويليك في تأريخه للنقد الحديث، حينما شدّد على مسألتين أساسيتين: تتمثّل **أولاهما** في النظر إلى النقد بوصفه تلك المعرفة المنظمة، وتتصل **الثانية** بالتقويم والحكم اللذين لا يمكن تصور ممارسة نقدية من دونهما، بما أن الناقد مطالَب في نهاية الأمر بأن يصوغ بوضوح حكمه بشأن النص المقروء. ولنصغِ إلى ويليك وهو في موضع الرّد على نورثروب فراي الذي تميز بالقول بالفصل بين النقد والدراسة الأدبية، والتشديد على أن هذه الأخيرة [دراسة الأدب] لا يمكن أن تقوم على الأحكام التقويمية. يقول ويليك: «إنني لا أفهم كيف يمكننا أن نفصل عمليًا بين الدراسة والتقويم. إن النظريات والمبادئ والمعايير الأدبية لا تنشأ في فراغ: فكل ناقد في التاريخ توصل إلى نظرية عن طريق الاتصال بالأعمال الفنية ذاتها التي كان عليه أن يختارها ويفسرها ويحللها، وأن يطلق عليها في النهاية حكمًا»(٩).

والملاحَظ أن وصف المعرفة النقدية بالمعرفة المنظمة التي يتوصّل إليها الناقد الأدبي، يضع هذه الممارسة في سياق الحداثة وما أرسته من تحولات على صعيد مفهوم الكاتب الذي أصبح مستقلًا، يكتب لنظرائه الذين تجمعهم شواغل التفكير في الشيء الأدبي، وكذلك على صعيد المعرفة بالذات والموضوع؛ فبدل المعرفة التي كان النقد يستعملها ويوظفها بطريقة عفوية، تميز النقد الأدبي الحديث باغترافه من معين العلوم الاجتماعية والإنسانية التي زودته بنتائجها الباهرة، وهو ما مكنه من إنتاج معرفة جديدة بالأدب، سواء في علاقته بالموروث القديم أو من حيث المعرفة بالخيارات الجمالية والفنية التي يستكشفها الكتاب في المرحلة المعاصرة. ومن ثم، لا يمكن فصل ترسيخ هذا المفهوم للنقد خلال هذه الفترة عن المؤسسة الأدبية التي تأسّست منذ العشرينيات من القرن الماضي، لتنهض بوظيفة تثبيت الشروط التي تسمح بتنظيم الحقل الأدبي، وتحديد مختلف المتدخلين فيه تحديدًا دقيقًا. وقد مثّل الناقد ركيزة بين ركائز كثيرة اتكأ عليها المجال الأدبي، خصوصًا في ما يتعلق بالفهم العلمي للأعمال الأدبية بناء على قواعد وآليات صارمة، وهو ما يسمح بارتقاء الذوق العام للجمهور المستهلك. وهنا تمثل الحداثة، بوصفها حركة طليعية وموقفًا من الذات والعالم، علامة أساسية على المكانة التي تمتع بها الناقد بوصفه شارحًا لأدب ما كان بالإمكان تصور تجاوب الجمهور معه وتقبّله له من دون وساطة الناقد. ويستدلّ ماكدونالد على هذه المكانة بكتاب **الحركة الرمزية في الأدب** لـ آرثر سيمونز الذي قال عنه تي. إس. إليوت إنه غيّر مسار حياته(١٠).

(٩) رنيه ويليك، **مفاهيم نقدية**، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ١١٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧)، ص ١١ .
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

جدير بالذكر أن هذه الوظيفة التي نهض بها الناقد لم تقتصر على الجامعة، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من نشاط الحقل الأدبي، خصوصًا في الصحافة الأدبية التي نيط بها تعريف الجمهور بالأعمال الفنية الكبيرة. لذلك، لا غرابة في أن يسمّي ماكدونالد هذه المرحلة حقبة الخبراء الذين كانت آراؤهم وأذواقهم بمثابة النجم الهادي للجمهور(١١).

عندما نستقرئ هذا الفهم، يتبيّن لنا أن القول بموت الناقد الخبير أو نهاية المرحلة التي برز فيها، ليس في حقيقة الأمر سوى موت لفهم معيّن لوظيفة الناقد الأدبي؛ فالنقد الأدبي ليس ممارسة يتميز مفهومها بكونه مفهومًا نهائيًا أو مكتملًا، وإنما هو مجال حواري يضطر دائمًا إلى البحث عن حدود أوسع لاشتغاله، هي حدود توتر أو خلاف مع ما سبقه أو ما يجاوره من ضروب النقد(١٢). وعلى هذا الأساس، فإن النقد الذي يوجهه ماكدونالد إلى النزعة الشكلانية أو إلى التصورات التي تستند في تلقي النصوص الأدبية إلى الذائقة الخاصة (الناقد وليام هازليت) لا يعكس فقط استبعادًا للبُعد السجالي للحقل النقدي، وما ينماز به من تعدد واختلاف، وإنما يكشف كذلك رؤية متحيزة واحتكارية تسعى إلى الحفاظ على شرعية للناقد الأدبي الخبير على حساب شرعيات أخرى.

الدراسات الثقافية ونهاية الناقد الخبير

يذهب ماكدونالد في الفصل الأخير، الذي يحمل عنوان «صعود الدراسات الثقافية» والمكرّس للإجابة عن السؤال المتعلق بالانقسام الحاصل في المشهد الأكاديمي منذ السبعينيات من القرن الماضي، إلى أن ما من إبدال كانت مساهمته عميقة في تواري دور الناقد الأدبي مثلما فعلت الدراسات الثقافية التي عمّقت الدمقرطة في الحقل الأكاديمي، وعرّضت المسائل المتعلقة بالمعتمد الأدبي والقيمة الفنية والأجناس الأدبية للتساؤل والنقد. فمع انتشار الدراسات الثقافية بأسلوبها البحثي العابر للتخصصات (inter-disciplinary)، «أصبح الحديث عن النصوص المعيارية الكبرى، والتقاليد العظيمة أو الجمال الأبدي، خاصًا بالأجيال العتيقة المتحجرة، مثل الحديث عن القبعات المدورة العتيقة ذات الحوافّ الضيقة، أو النظارة بعين واحدة»(١٣).

غير أن ما يجعل طروحات ماكدونالد في هذا السياق تتحرك على أرض هشة هو اعتبار بعض القيم الأساسية، التي تحققت بفعل جهود الفاعلين الأكاديميين الذين ساهموا في تفكيك العلاقة بين المعرفة والسلطة، عاملًا أساسيًا في هذا الوضع الهامشي الذي أصبح يحيط بالناقد الأدبي؛ فالباحث لا يقدم، في سياق تناوله بعض التحولات التي عرفتها النظرية الأدبية خلال هذه الحقبة، أيَّ جديد في ما يخص الأسئلة المتعلقة بطبيعة القراءة التي رسختها البنيوية بتياراتها المختلفة. فالتركيز على البنى الداخلية للنصوص، وجنوح السرديات (Narratologie) إلى تشييد نسق أو نظام للأعمال السردية من

(١١) ماكدونالد، ص ٢٢.
(١٢) محمد الدغمومي، **نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر**، رسائل وأطروحات؛ ٤٤ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٩)، ص ٢٥٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

خلال تصنيفها إلى أشكال وتقنيات، كلها انتقادات أثارها نقاد يُعتبرون من مؤسّسي البنيوية. فهذا التوجه انتقده بوضوح كلٌّ من رولان بارت في كتابه *S/Z* وتودوروف في **الأدب في خطر**، وألغيرداس غريماس الذي كان يتحدث في ندوة احتضنتها باريس سنة ١٩٨٠ وكانت السيميائيات في أوج انتشارها، فنبّه زملاءه الباحثين إلى لا جدوى المبالغة في الاهتمام بالنظرية رغم أهميتها، لأن مثل هذا الاهتمام لن يفيد الأدب في شيء، لافتًا النظر إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى النصوص ودلالاتها وأبعادها الإنسانية(١٤).

هكذا إذن، وعلى أساس هذا النقد الموجه إلى النظرية البنيوية والذي يستعيده ماكدونالد في هذا الكتاب، ينتهي إلى القول بأن التخلّص من القيمة الأدبية أو تجنّبها سوف يؤدّي إلى عواقب وخيمة بالنسبة إلى الناقد الذي يتوجه إلى الجمهور العام(١٥). فإذا كان النقد الجديد والنقد التطبيقي المرتبط به قد أبعدا السياق عن دراسة الأعمال الأدبية والاكتفاء بوصف بناها اللغوية والأسلوبية، فإن الدراسات الثقافية أعادت الاعتبار إلى السياقات الاجتماعية والتاريخية ودورها في فهم الوظائف والأدوار التي تنهض بها الأعمال الثقافية. وبهذا المعنى، فالانشغال بتقصّي العمليات الخفية للسلطة وامتيازاتها التي تكمنُ خلف الأعمال الأدبية، على النحو الذي نهض به رايموند ويليامز في **الثقافة والمجتمع والريف والمدينة**، أو إدوارد سعيد في **الاستشراق والثقافة والإمبريالية** لم يكن في الأصل سوى استعادة لدور الناقد وموقعه الفاعل في المجال العام. فهل يصحّ القول مع ماكدونالد بأن ما فتح على الناقد أبواب جهنم هو الوعي بالأدب بوصفه ممارسة دالة لا تكتسب معناها في صميم ذاتها، وإنما في سياق خطابات معينة تمثّل شبكات من اللغة والأفكار التي تربط الفرد بالمجتمع، وتقيّد وتحصر في الوقت نفسه عملية التمثيل ومعنى الحقيقة، وكذلك القول بتورط الأدب في التاريخ؟

يميز ماكدونالد، على غرار ستيوارت هال، بين مرحلتي تطور الدراسات الثقافية: مرحلة الظهور في إنكلترا مع الناقدين الماركسيين رايموند ويليامز وريتشارد هوغار اللذين تشبعا بإرث الناقد ليفيس، والمرحلة التي تحمّل فيها هال مسؤولية مركز بيرمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة، وأصبحت فيها الدراسات الثقافية ذات اهتمامات سوسيولوجية وفلسفية وسياسية. وفي هذه المرحلة، التي استفاد فيها نقاد الدراسات الثقافية من البنيوية وتيارات ما بعد الحداثة، يكمن - في منظور الباحث - الخطر على الناقد العمومي؛ ذلك أنه بدلًا من التشديد على تقييم ما هو أدبي أو على الثقافة الرفيعة، وجهت الدراسات الثقافية اهتمامها نحو «كل شيء قيل وتعلمناه»(١٦). وبهذا المعنى يرى ماكدونالد في الفصل بين النقد والتقييم قطعًا للعلاقة التي ترسّخت منذ عصور بين الناقد والجمهور، كما لو أن هذا الفهم لدور الناقد وجدوى الأدب اللذين أحدثتهما الدراسات الثقافية يجعلها في موقع الإدانة أكثر من أي اتجاه أكاديمي آخر.

(14) Mustapha Bencheikh, «De l'impuissante nécessité des intellectuelles,» dans: *Territoires de l'écriture, quand la politique s'invite en littérature*, textes réunis et présentés par Mustapha Bencheikh (Rabat: Publications de l'université internationale de Rabat, 2014), p. 16.

(١٥) ماكدونالد، ص ١٣٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

إننا لا نتفق مع المؤلّف في هذا الربط الذي يبدو متعسّفًا؛ فالسؤال في تقديرنا لا يتمثل في القول بأن خلف المساءلة التي تطرحها الدراسات الثقافية بشأن الأدب من منطلق ديمقراطي وتجديدي يكمن كثير من مظاهر التفاهة والشكلانية، وإنما في ما الذي يمكن أن تضيفه الدراسات الثقافية بالنسبة إلى النقد الأدبي الذي صار مجاله موضع شك وريبة، خصوصًا في ما يرتبط بفهم موقع النصوص الأدبية في مجتمعاتنا اليوم. وما يجعل من هذا التفكير في اجتراح فضاء للحوار والتكامل بين هذين الفهمين للأدب والنقد تفكيرًا مشروعًا، هو **أولًا** ما حققته الدراسات الثقافية من مشروعية في سعيها إلى إدراج الأدب ضمن مجال تفكيرها، **وثانيًا** ما تنماز به الكتابة الأدبية اليوم من توجه نحو العالم الواسع، متخطية بذلك عوائق المقاربة الحداثية التي أنتجت على مدى القرن الماضي فهمًا جماليًا اختزاليًا ومتمركزًا. كما أن تفحّص الأعمال[١٧] التي تكرّست لتناول **الدراسات الثقافية**، يؤدي إلى تلمّس عناصر كثيرة تردّ على التوجه التقويضي الذي يلصقه بها ماكدونالد؛ فلقد تعينت الدراسات الثقافية بوصفها ممارسة ملتزمة وأكاديمية، وهذا ما حتم على نقادها تجاوز قصور المقاربات السابقة التي استحكم بها هاجس التجريد والنزعة الأكاديمية ووهم القيادة الثقافية. وبهذا المعنى، عندما تضع الدراسات الثقافية الأدب ضمن مختلف الممارسات الدالة، فإنها لا تتقصد التقليل من أهمية الأعمال الأدبية والفنية وقيمتها، بل تسعى إلى فهم الموقع الذي تشغله ضمن الصراع على الحقيقة والسلطة؛ فالمقومات الفنية والجمالية ليست في منظور الدراسات الثقافية هي ما يعطي الأعمال الأدبية هويتها، بل إن ما يحدد قيمتها بالنسبة إلى العالم الذي تحدث فيه هو طبيعة المشاركة التي تنهض بها في تفكيك التراتبيات وترسيخ العدالة الاجتماعية.

مع أن ماكدونالد لا يدّخر جهدًا لإقناع القارئ بموت الناقد الأدبي الذي كان ينفرد بامتلاكه شرعية الحكم على الأعمال الأدبية وتقدير أهميتها بالنسبة إلى الجمهور، فإنه يتراجع في نهاية الكتاب ليعترف بأن الناقد لم يمت، وإنما جرت ببساطة تنحيته جانبًا. ويورد في هذا السياق بعض الجهود النقدية التي تجترح فهمًا مغايرًا يتأسس على الترحيب مجددًا بالجمالي الذي استُبعد من دائرة اهتمام الدراسات الثقافية. هذا التوجه الحواري الذي سبق لباختين[١٨] أن برهن من خلال طروحاته اللماحة على أهميته في دراسة الرواية والنثر المتميزين بالتهجين وتعدد الأصوات، يبصره ماكدونالد في دعوة جوناثان كلر في خاتمة كتابه **ما الذي يبقى من النظرية؟** إلى استعادة الأدبي إلى رحاب النظرية مرة أخرى، وكذلك في ما طرحه محرّرو كتاب **النزعات الجمالية الجديدة**، وفي شغل حركات أخرى مثل **جماعة بلومزبري** (Bloomsbury Group)... يقول ماكدونالد: «بهذا المعنى، فإن انفتاح النظرية على أسئلة الجماليات يشير إلى نشوء علاقة جديدة متناغمة بين نظريات النقد وأسئلة القيمة. ولو قيّض لهذا التيار أن يتطور، فإنه سيثمر خلال السنوات المقبلة نقدًا عمليًا مركزًا لا يسعى فيه المتخصصون إلى التنظير فقط حول الخصوصية بل إلى تقويم البُعد الجمالي للأعمال الأدبية المفردة التي تتمتع

---

(١٧) يمكن الإشارة في هذا السياق إلى: سايمون ديورنغ، **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة؛ ٤٢٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٥)، و Antony Easthope, *Literary into Cultural Studies* (London; New York: Routledge, 1991).

(١٨) لمزيد التوسع في مفهوم النقد الحواري، انظر: T. Todorov, *La Critique dialogique* (Paris: Editions du seuil, 1970).

بالخصوصية أيضًا. هناك إذن فرصة لتحقيق التناغم من جديد بين النقدين الأكاديمي وغير الأكاديمي، وهي علاقة تفاعلية قد تؤدّي إلى إغناء عمل الفريقين»(١٩).

لهذه الخلاصة التي ينتهي إليها ماكدونالد في نهاية الكتاب فائدة كبيرة؛ ذلك أن إمكانيات للحوار والتكامل تتأسّس على فهم أشكال القوة والقصور، سواء بالنسبة إلى الدراسات الثقافية، بتوجهها العابر للنظريات والتي برز في حقلها كثير من الأسماء اللامعة، من دون أن تتمكن من تخطي الصعوبات التي يطرحها غياب الأساس النظري فيها، أو بالنسبة إلى النقد الأدبي الذي انفتح عبر تاريخه على إشكاليات تاريخية واجتماعية ومقارنة، من دون أن يحسم في حدوده وفي طبيعة علاقته بالنص أو المؤلف أو القارئ. هذا الحوار يمكن أن يكون مفيدًا في تخصيب الفهم بالأسئلة التي يثيرها واقع الدراسات الأدبية اليوم، والموقع الذي تشغله النصوص الأدبية في المجتمعات المعاصرة. فالناقد الأدبي يدرك في هذا العالم، الذي يشهد تبدلات متسارعة، كم تبدو الحاجة ماسة إلى القراءة التي تتقصّى موضوعها في ضوء السياقات المتعددة المتقاطعة؛ ذلك لأن الأدب يحدث في سياق ظروف ينبغي على الناقد ألا يتجاهلها أو يغفلها بحيث لا تدخل ضمن دائرته. ولهذا، فإن فهم الأدب بشكل أعمق يتطلب قراءة ينبغي أن يكون لها أكثر من عين حتى تستطيع أن تنفذ إلى روحه.

لا شك أن أهم ما يمكن أن نستخلصه من خلال قراءة هذا الكتاب، الذي يشكل بحثًا عميقًا في عزلة الناقد الأدبي وتراجع تأثيره في المجال العام، هو كون خلاصاته ليست غريبة عن الظروف التي يتم في سياقها النقد العربي، والتي تسمه بالعزلة والانغلاق وعدم التأثير. وإن أي طموح أو محاولة للتغلب على هذا الوضع، يفرض نقاشًا علميًا هادئًا يجيب عن الأسئلة التي تسمح له باستعادة دوره وخلخلة المنظومة المغلقة التي فرضت عليه. وإذا كان نقاد عرب كثيرون قد جاهروا بهذه الحاجة، فإن الجهود الكبيرة التي بُذلت لا تزال بعيدة عن اجتراح وعي جديد بالأدب والنقد يستند إلى مفاهيم واستراتيجيات تكون ثمرة التكامل الذي ألمح ماكدونالد إلى أهميته، وهو التكامل بين النقد الأدبي الأكاديمي والدراسات الثقافية.

(١٩) ماكدونالد، ص ١٥٦.

محمد اشويكة*

التاريخ والسينما

قراءة في كتاب *عن التاريخ: طارق علي وأوليڤر ستون يتحادثان***

يلجأ المخرجون الراسخون في مجال الفن السابع، العارفون بالإضافات الفكرية والإضاءات التاريخية التي يمكن للسينما أن تقوم بها حينما تتصدى لبعض المغالطات التي لحقت التاريخ البشري، إلى الانفتاح على قراءة ومطالعة ما يفيد موضوعاتهم، أو يقومون بمحاورة المتخصصين لتوجيه بوصلتهم الفنية نحو الموضوعية الممكنة، وذلك بغرض فك رموز القضايا المعتمة التي عتّم عليها بعض السينمائيين الذين يشتغلون ضمن الماكينات الأيديولوجية الكبيرة ضمن استراتيجيات إنتاجية تسعى إلى تغيير ذاكرة الشعوب ومحوها، كهوليود وبوليود وغيرهما من السينمات التابعة للأنظمة الكليانية.

لم يكن حوار المخرج والسيناريست المتميز أوليفر ستون مع السينمائي والروائي واليساري المعروف طارق علي من باب الصدفة، وإنما من باب كونهما يتقاسمان مرجعية تنطوي على بعض القيم المشتركة؛ فالأول مشغول بالتنقيب في بعض الأسئلة الحارقة في مجتمعه الذي تتعايش فيه قوميات وأعراق وأجناس أتت بها رياح الهجرة عن قصد أو رغمًا عن أنفها، ليصطدم بقضايا إبادة السكان الأصليين وصراع الهويات، والثاني مناضل يساري، زاوج بين الكتابة السينمائية والكتابة السياسية التي تسعى إلى تبنّي الفكر الأممي الساعي إلى الرقي بالإنسان، وإقرار العدالة والمساواة، وإنصاف ذوي الحقوق المغتصبة...

يشكل هذا الكتاب ثمرة لقاء صوّره ستون مع علي في سبع ساعات تقريبًا، وكان مداره التحولات العميقة التي طاولت العالم عقب الحرب العالمية الثانية، وشكلت في عمقها أرضية للانفتاح على قضايا موازية كانت تشغل بال المخرج قبل الانخراط في مشروعه السينمائي الوثائقي الفريد حول «التاريخ المجهول للولايات المتحدة». وقد تضمن الكتاب/المحاورة مقدمة للمترجم، وتقديمًا مهمًّا لعلي

* كاتب وباحث من المغرب.

** هذا الكتاب ترجمة للنسخة الأصلية التي تحمل عنوان: *On History: Tariq Ali and Oliver Stone in Conversation*.

ضمّنه أسباب صدور الكتاب وظروفه، ولا سيما أن المخرج ستون اتصل به بعد قراءة كتابه «قراصنة الكاريبي: محور الأمل»، وذلك بعد أن أخرج ـ فضلًا عن أفلامه الأخرى ـ ثلاثة أفلام سينمائية شكلت في مجموعها رؤية مغايرة لحرب فيتنام المأساوية، وهي «الفصيلة» (Platoon) (١٩٨٦)، و«المولود في الرابع من تموز» (Born on the Fourth of July) (١٩٨٩)، و«الجنة والأرض» (Heaven & Earth) (١٩٩٣). كما أنه شارك كجندي ضمن وحدات المشاة الأميركية في هذه الحرب، وهو ما جعل رؤيته الراديكالية لبلده نابعة من المعايشة والمكابدة، فضلًا عن إنجازه أشرطة وثائقية حول أميركا اللاتينية كفيلمي «كوماندانتي» (Commendante) (٢٠٠٣) و«جنوب الحدود» (South of the Border) (٢٠٠٩) الذي يقول عنه علي: «لا يطمح الفيلم إلى أن يكون رؤية تحليلية ومحايدة وباردة للزعماء التواقين إلى تحرير أنفسهم من قبضة الأخ الأكبر في الشمال. من جهة أخرى، لا يخفي الفيلم تعاطفه مع قضيتهم، وهي ـ في جوهرها ـ صرخة تطالب بالحرية»[1]. هكذا، فأرضية الكتاب ترشح بأفكار تواقة إلى الحرية، والدفاع عن قضايا الإنسان العادلة ما دام المتحاوران يمتحان من ينبوع الفكر اليساري الذي يسعى، كتيار فكري وسياسي، إلى تحقيق العدالة الاجتماعية عبر تغيير المجتمع رغم اختلاف مشاربه الاشتراكية والليبرالية.

ينطلق فصل الكتاب الأول «من الثورة الروسية إلى الحرب العالمية»، ويبدأ المخرج بالتساؤل حول فرضية تأثير تلك الثورة في أميركا والعالَم، ولا سيما أن الحرب طبعت الأحداث بالقضاء على الطبقات والنظام القديم برمّته، حيث أطاحت القيصر في روسيا فأدرك الأميركيون التغيرات الجذرية التي تطاول أوروبا، فانسحبوا عن أميركا الشمالية مُقْرِضِين بريطانيا لمواجهة ألمانيا، وذلك ما ساهم بمعنى ما في حركة العمال الألمان الذين انقسموا إلى بلشفيين واشتراكيين ديمقراطيين، لكن بروباغاندا القوميين والفاشيين الألمان ستساهم بشكل أساسي في اندلاع الحرب العالمية الثانية وفقًا لما دار من أفكار حملتها أدبياتهم ومنشوراتهم، بحسب علي (ص ٢٨) الذي عزا انهزام الثورة الروسية إلى القسوة التي مورست لفرض برامجها، خاصة في المناطق الزراعية، وهو ما جعل ستون يربط ذلك بما اقترفه الملك ليوبولد في الكونغو البلجيكية، حيث قدّر عدد القتلى بما بين ١١ مليون نسمة و١٢ مليون نسمة. وقد أثار ضعف الإمبراطورية البريطانية اهتمام النخبة الحاكمة في الولايات المتحدة زمن روزفلت، الأمر الذي استوجب السيطرة على أكبر عدد من مستعمراتها لضمان السيطرة على العالَم كهاجس استراتيجي يوجه السياسة الخارجية الأميركية، وهي الفكرة الثاوية والمعلنة معًا في هذا الجزء من الكتاب، الذي أشار إلى «ميثاق الأطلسي» الذي صاغته بريطانيا وأميركا للاتفاق بشأن النظام العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، والذي تلاه خطاب روزفلت المتضمن الحريات الأربع (حرية التعبير، حرية ممارسة الشعائر الدينية لمختلف الأديان، الحرية من العَوَز، والحرية من الخوف).

يدور الفصل الثاني حول «نظام ما بعد الحرب العالمية الثانية» الذي شكّل عصبَ الصراع فيه التسابقُ المحموم في سبيل السيطرة على الموارد الأولية، وخاصة النفط والحديد والبوكسيت الذي يستخرج منه الألمنيوم، فكان الصراع محتدمًا بين دول المحور (اليابان وألمانيا وإيطاليا) ودول التحالف (فرنسا

(١) عن التاريخ: **طارق علي وأوليفر ستون يتحادثان**، ترجمة غسان زكريا (دمشق: دار الرحبة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)، ص ١٧.

وبريطانيا والولايات المتحدة)، والتي شكلت الهند مثالًا ساطعًا لجشعه، وهو ما انتهى ببروز الولايات المتحدة كقوة إمبريالية توسعية تخوض الحروب للحفاظ على هيمنتها (ص ٥٤). وقد مهدت هذه الوضعية لبروز الليبرالية الجديدة والسوق الحرة للجمع بين الاقتصاد والسياسة المرتبطين بتحرير التعاقد التجاري والصفقات من سلطة الدولة والتشريعات، رغم أن مصطلح «ليبرالي» يشير في الولايات المتحدة إلى الميالين إلى اليسار، والمناوئين للمحافظين من الناحية الاجتماعية، وستون يُعَدّ واحدًا ممن يشملهم ذلك التوصيف بسبب أفكاره التي تجلب إليه انتقادات المحافظين، خاصة أنه ينبش في قضايا القصف النووي وحركة عدم الانحياز وحلف جنوب شرق آسيا والتمييز العنصري وقانون «هافت ـ هارتلي» الذي كان يهدف إلى الحد من نشاطات النقابات واتحادات العمال في أميركا وما تلاه من تضييق على الحركات الاحتجاجية.. وما صاحب ذلك من تأثيرات في الأجيال اللاحقة ضاعفت من ضغوطها الحملات المكارثية (نسبة إلى جوزيف ريموند مكارثي) المصحوبة برُهاب الشيوعية الذي طاول مناضلين وعلماء وكتّاباً وفنانين عدة، منهم مارتن لوثر كينغ وألبرت أينشتاين وآرثر ميلر وتشارلي شابلن!

تتمفصل مدارات الفصل الثالث من الكتاب حول «الاتحاد السوفياتي والدول التابعة له» بعد أن أُطيحت الحكومات الوطنية بعدوانية شديدة، والحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩)، والحرب الأهلية اليونانية (١٩٤٦ ـ ١٩٤٩) التي ذهب ضحيتها متبنّو الأفكار الشيوعية. وقد نجم عن هذه الحالة تسليم الإمبراطوريات المتفككة مهمة القيادة للولايات المتحدة. وما جرى في اليونان هو نفسه ما جرى في العربية السعودية وفي كثير من دول العالَم، على حد تعبير طارق علي (ص ٨٦).

هكذا، ستكون الأوضاع مواتية للحرب الباردة التي سادت بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة، وقد أدى ذلك إلى بروز نوع من التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين الدول التابعة للقوة الأولى والدول التابعة للقوة الثانية، فانعكس بشكل سلبي على الطبقة الوسطى التي اختلفت مساراتها من حيث اتساع نطاقها أو ضيقه بين طرفي الصراع، فكان مشروع مارشال الذي صيغ على شاكلة خطة تدعم من خلالها الولايات المتحدة دول أوروبا الغربية الصناعية اقتصاديًا لتتعافى وتتجنب تأثير المد الشيوعي المحدق بها، وقد بلغ الصراع شأوه من خلال حصار برلين (١٩٤٨) وتقسيم المدينة إلى شرقية وغربية.

يرتكز النقاش في الفصل الرابع على «باكس أمريكانا؟» (Pax Americana) التي تعني في اللاتينية «السلام الأميركي»، والتي استُمدت من «باكس رومانا» وقبلها «باكس بريتانيكا». وهي تفيد في أصلها الروماني بأن هيمنة قوة واحدة على العالَم، وعلى الطرق التجارية والمعابر البحرية، من دون أن يكون لها مناوئون أو أعداء، ستؤدي إلى فرض السلام بالقوة (ص ١٠٨)، وهي الفكرة التي لم تنجح. ويتطرق هذا الفصل إلى خطورة الدول ذات المنشأ الطائفي، كإسرائيل، وتغلغُل الولايات المتحدة في العالَم بشكل كبير كما يشير إلى ذلك كتاب **التاريخ المجهول للولايات المتحدة** (*The Untold History of the United States*) الذي أورد مؤلفاه أوليفر ستون وبيتر كوزنيك معلومة إحصائية

للبنتاغون لسنة ٢٠٠٢ تدل على الوجود العسكري الأميركي بأشكال مختلفة في ١٣٢ دولة، فما بالك بتغلغلها اليوم؟!

تتناول سلسلة الأفلام الوثائقية التي أنجزها ستون «التاريخ الآخر لأميركا»[٢]، وتتكون من عشر حلقات هي: الحرب العالمية الثانية ـ روزفلت، ترومان، ووالاس ـ القنبلة ـ الحرب الباردة ١٩٤٥/١٩٥٠ ـ الخمسينيات: أيزنهاور، القنبلة والعالَم الثالث ـ ج. ف. ك. JFK ـ جونسون، نيكسون وفيتنام ـ ريغان، غورباتشوف والعالَم الثالث ـ بوش وكلينتون ـ بوش وأوباما: زمن الإرهاب. والجلي من العناوين نبش المخرج في الموضوعات الشائكة في تاريخ أميركا، مع التركيز على كل ما يتعلق بالحرب وتبعاتها؛ إذ يرى المخرج، بنوع من الحب المكتئب، أن تلك الأحداث المنحرفة تندرج ضمن سياق سياسي وتاريخي متصل، لأن الوقائع أظهرت أن ذلك ناتج من قسوة وصرامة مُبالَغ فيهما، فالرؤساء يتغيرون ولكن النظام راسخ ومستقر، ومن ثوابته الثنائية الحزبية، والمجمّعات الصناعية والعسكرية الضخمة، والنظام الاستخباري العنكبوتي، وقوة البورصة الضاربة والمتحكمة في رواج رؤوس الأموال، والإمبراطوريات الإعلامية التي تقوم بالدعاية للحكومة وتوجيه الرأي العام، والهندسة السياسية للكونغرس التي لا تراجع القرارات الرئاسية أو التنفيذية. لقد أضحى الهاجس الأول للسياسة الأميركية اللعب على وتر الأمن الداخلي والخارجي معًا، تحت تعِلّة التهديد أو عدم الأمان أو الخوف، وهو ما ضاعف الهواجس النفسية للمواطنين الأميركيين الذين انطلت تلك الأقاويل على غالبيتهم الساحقة.

يدور حديث المتحاورَين في الفصل الخامس حول «الانفجار المعاكس» (Blowback) الذي استقاه علي من عنوان كتاب يحمل الاسم نفسه للمؤلف تشالمرز جونسون، الذي ينتقد السياسة الخارجية الأميركية بحدة، متنبئًا بأنه سيأتي وقت قريب يقرر فيه المتضررون من السياسة الأميركية أن يحققوا العدالة الاجتماعية ويوجهوا إلى هذه السياسة ضربة قاسية (ص ١١٩). وقد انتشر الكتاب بشكل فائق بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، لأن الفكرة تتمحور حول عكس الضربة للولايات المتحدة بعد أن حذرها الجميع من خطورة دعم الجهاديين في أفغانستان ضد السوفيات، وها نحن نتابع التجليات الدرامية بشتى تفصيلاتها ومفاجآتها.

يناقش المتحاوران فكرة الإرهاب الذي يعرّفه علي بأنه اقتناع مجموعة صغيرة من الأشخاص ـ أحيانًا بالمئات، وأحيانًا بالآلاف ـ بأن الطريقة المثلى لتغيير العالَم هي ضرب أهداف استراتيجية (ص ١٢٠). وانفتح النقاش على مستنقع أفغانستان، وحرية المرأة في ظل الشريعة الإسلامية ذات التأويل الوهابي، وغزو العراق ومقتل نصف مليون من أطفاله كفاتورة لكسر شوكة دولة مستقلة تقف في وجه إسرائيل.

ينتهي الكتاب بفصل مقتضب تحت عنوان «انتقام التاريخ» يفتتحه ستون بمقتطف من كتاب علي **صدام الأصوليات**؛ إذ يُورِد مقطعًا دالًا حول العوامل والأحداث التاريخية التي يمكن أن تتضافر لتوليد انفجار غير متوقع. وكان المُجِيب واثقًا من تنبؤه بوقوع ذلك، مع العلم أن المحادثة جرت قبل موجات الاحتجاج في العالَم العربي. وشمل النقاش احتمال انهيار الإمبراطورية الأميركية الذي

(٢) ذاك هو العنوان الفرنسي للسلسلة بعد بثها ونشرها في فرنسا ابتداء من كانون الثاني/يناير ٢٠١٤.

رهنه المستجوَب بمدى رفض الشعب الأميركي لنظامه الاقتصادي (لنتأمل تظاهرات «احتلوا وول ستريت» مثلًا)، مستندًا في استشرافه ذاك على درس التاريخ الذي أثبت أن مسألة المحو غير ممكنة، فهو عنيد ولا يرحل بسهولة. وإذا ما حاول أحد قمعه، فإنه يعود للظهور بصورة مخيفة، كما قال ستون (ص ١٣٤). وفي سياق إجابته عن إنكار الإمبراطورية الأميركية للتاريخ، مقارنة بليغة بين أفكار المتطرفين الذين وصلوا في البدء إلى أميركا، وأفكار الوهابيين أو أسامة بن لادن، مؤكدًا التشابهات الكثيرة بين الأصولية البروتستانتية والأصولية الوهابية، مستخلصًا ـ وداحضًا في آن واحد ـ أننا أبعد ما نكون عن أطروحة نهاية التاريخ التي قال بها فرانسيس فوكوياما أو صدام الحضارات لصاحبها صمويل هنتنغتون. وينتهي هذا الفصل والكتاب معًا بإشارة ستون إلى بعض المقتبسات التي أوردها علي عن كل من كيبلنغ وكونراد وقصيدة عراقية عن الطير.

يمثل الهدف من عرض أهم مفاصل هذا «الكتاب ـ المناظرة» أن السينما ليست مجرد ترفيه يرتبط بالنجوم، والذهاب في أوقات الفراغ إلى قاعات العرض لاستهلاك الهمبرغر وشرب محلول الكولا الأسود، وإنما هي وسيلة تعبيرية بالغة الأهمية للنبش في القضايا المنسية والمقموعة في المجتمعات التي تدَّعي الحرية والتحرر. ولعل نموذج هذا الحوار يقدم فكرة متكاملة عن المخاض الفكري الذي يدفع المخرجين الكبار إلى البحث والتنقيب وملاقاة المتخصصين قبل مغامرة التصوير.

لقد قدم المخرج والكاتب أوليفر ستون درسًا بالغًا للسينمائيين والباحثين معًا، ليبرهن على أن السينما تمتلك من الجاذبية ما يجعل المخرج منغمسًا في دوامات مجاهل التاريخ ومضايق الرقابة التي يتحداها بعض المخرجين في الدول التي تستغل السينما كآلية لتوجيه الرأي والمغالطة وطمس التاريخ. إن ما قام به ستون وطارق علي شبيه بما أنجزه منير العكش(٣) حينما كرس جزءًا من انشغاله لقضايا الهنود الحمر، وما تعرضوا له من إبادة ممنهجة لطمس هويتهم، ودفن فكرة السكان الأصليين. هكذا، تكون السينما موازية للفكر، ويعادل المخرج المفكر الباحث عن الحقيقة، ويتحول الفيلم إلى وثيقة تاريخية تحفظ للبشرية إيجابياتها وسلبياتها، بل وتصبح السينما في حد ذاتها وسيلة نضالية للوقوف في صف المضطهَدين والمقهورين وضد ماسحي الذاكرة، من حكام وجنرالات، وفنانين أيضًا.

يظهر أن إنجاز أي فيلم لا يرتكز فقط على إتقان لغة السينما، وإنما يتعدى ذلك إلى الإلمام بتاريخ الفن والفكر معًا، ودراية كافية بأهم الأحداث التاريخية التي أثّرت في البشرية. وقد أشار طارق علي في سياق هذا النقاش، مثلًا، إلى أن الماركسية تشكل في جوهرها منهجًا لفهم التاريخ، فأهم مساهمة نظرية قدّمها كارل ماركس تتجلى في أن المحرك الأساسي للتاريخ ـ وليس الوحيد ـ هو الصراع الطبقي، والمساهمة الثانية هي شرحه طريقة عمل الرأسمالية، فالسعي إلى الربح كدافع رئيسي لوجود رأس المال يحدد كل شيء (ص ١٠٩). وقد قاد الأمر إلى فشل الرأسمالية عشرات المرات، في حين حظيت الاشتراكية بتجربة واحدة، على حد قول طارق علي.

---

(٣) يراجَع في هذا الباب: منير العكش: **حق التضحية بالآخر: أميركا والإبادات الجماعية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢) و**أميركا والإبادات الجنسية: ٤٠٠ سنة من الحروب على الفقراء والمستضعفين في الأرض** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠١٢).

وجيه كوثراني*

قراءة في مشروع عزمي بشارة (٢)
العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**

يتابع عزمي بشارة في كتابه الثاني من مشروع «الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، وبعد أن كان قد أسس في كتابه الأول **الدين والتدين** المرتكزات الأولية والعامة التي يمكن أن يشيد عليها العمارة التاريخية لصيرورة العلمنة والعلمانية في حيزين من جغرافية العالم الحضارية، في الغرب وفي عالم الإسلام والعرب[١]، فينجز الجزء الثاني من المشروع: «الصيرورة التاريخية للعلمنة» في الغرب، وذلك في مجلدين[٢]، أولهما يتناول الصيرورة الفكرية، أي التطوّر الفكري الأوروبي الممهّد للعلمانية والمواكب لمسارها فكريًا، وثانيهما يتناول النظريات العلمانية وتجاربها في بلدان نماذج، كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة، وبلدان أخرى.

الفرضية الكبرى لتأريخ الأفكار المتعلقة بفهم نشوء العلمنة والعلمانية بشكل متدرج في أوروبا والغرب ـ ومن دون أن تسمّى كذلك ـ هي أن الصيرورة الفكرية للعلمنة في أوروبا لا يمكن فصلها، ولا سيما في مرحلة التحولات الأولى، عن التطورات الحاصلة في الفكر الديني أولًا، ولا عن عملية «دنيوة» ـ كما يقول المؤلف ـ للثيولوجيا واللاهوت، قبل أن ترتبط «بنشوء ثقافة منفصلة لأنماط المعرفة غير الدينية المتأثرة بالعلم»، وقبل «نشوء الفكر السياسي للدولة».

يلاحظ عزمي بشارة، بعد رحلة مضنية في مسالك التاريخ الفكري الأوروبي منذ عصر النهضة (القرن السادس عشر) وحتى القرن العشرين (حين تبلور المفهوم واستقر، وتأسست بشأنه النظريات والاجتهادات)، أن الصيرورة التي افترضها وحاول ربطها في الحيزين وبين الحيزين (دنيوة الثيولوجيا وعقلنة الفكر السياسي للدولة)، تتمثل تاريخيًا في عمليات مركّبة، تمايز واتصال ووحدة، أو وحدة واختلاف ونقد ونقد للنقد، حيث يلاحظ أن هذه الصيرورة «تتقدم لولبيًا فتبدو كأنها تعود القهقرى ليتبين أنها لا تعود، بل تمضي إلى الأمام بشكل لولبي» (ص ١١ ـ ١٢).

التأريخ لـ«صيرورة لولبية»، وفقًا لهذا الوصف، هي مهمة «مؤرخ للأفكار» غير عادي، لأنها تتطلب معرفة بالفلسفة ومصطلحاتها ومفاهيمها، وبعلم الاجتماع على أنواعه وأبوابه (ديني وسياسي وثقافي)، ناهيك عن معرفةٍ بعلوم الدين، من ثيولوجيا ولاهوت وعلم أصولٍ وفقه،

* أستاذ جامعي، والمدير العلمي لإصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

** الجزء الثاني، المجلد الأول.

وخبرة مؤرخ محترف عارف بقواعد التأريخ للوقائع والحقب، ناهيك أيضًا بمعرفة لغات كافية ومصادر ومراجع متخصصة ومناسبة.

اثنا عشر فصلًا، وعلى امتداد تسعمئة صفحة، يتابع عزمي بشارة هذه «الصيرورة الفكرية اللولبية» الصاعدة والهابطة، المتقدمة والمتراجعة، الجامدة في حيز والمتوثبة في حيز آخر، مبتدئًا هذه المرة من توضيح المصطلح والمفهوم واللفظ (عِلمانية أو عَلمانية) (الفصل الأول)، إلى مبحث في مقدمات العصر الوسيط (من القرون الوسطى إلى عصر النهضة) (الفصل الثاني)، إلى موضوعة الأنسنية الكاثوليكية ومركزية الإنسان (الفصل الثالث)، إلى مبحث الإصلاح الديني (لوثر) والموقف من الدولة والمدارس الإصلاحية (الفصل الرابع)، إلى نشوء منطق الدولة (الفصل الخامس)، إلى الاكتشافات العلمية وموضوعة العلم والدين والفلسفة (الفصل السادس)، إلى مبحث العلاقة بين «العقل في إطار الدين والدين في إطار العقل» (الفصل السابع)، إلى موضوعة الدين في فكر التنوير (الفصل الثامن)، إلى ما بعد التنوير: من الريبية إلى العقل المطلق إلى نقد العقل (هيوم، كانْت، هيغل، نيتشه)، إلى العلمانية باعتبارها أيديولوجيا في القرن التاسع عشر (الفصل العاشر)، إلى نماذج في النقد الحداثي للتنوير ـ كارل شميت ـ (الفصل الحادي عشر)، وصولًا إلى الفصل الأخير (الثاني عشر) الذي ينتهي بتقديم «نماذج ليبرالية وديمقراطية معاصرة في حرية الدين والعقيدة».

المفردة والمصطلح في أن منشأ المصطلح ديني

يشدّد عزمي بشارة في **الفصل الأول** على «أن لمصطلح العلمانية الغربي تاريخًا» (ص ٥٠)، وأن منشأه ديني، «ويعود إلى تفصيلات وتمايزات وظيفية في الكنيسة ذاتها (صفة الرهبان العاملين في الدنيا ككهنة في النواحي والتجمعات السكانية). كما أنه استُخدم لاحقًا كمصطلح في وصف عملية نقل أملاك الكنيسة إلى الدولة في حالة المصادرة، كما في نص معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ (ص ٥٠ ـ ٥١). ومن خلال التاريخ، يكتسب المصطلح تدريجيًا معانيه المتعاقبة قبل أن يجري تجريده مفهومًا عامًا. في هذا السياق، يشدد المؤلف على أمرين تاريخيين أوروبيين في نشوء المصطلح: **الأمر الأول** هو أن المصطلح جاء من عالم الدين، **والأمر الثاني** هو أن حق السلوك الإلهي في الحكم ليس فكرة قروسطية، بل وليد المرحلة الانتقالية (غير الواضحة الحدود) بين العصر الوسيط وعصر الحداثة، ومنه ظهر تعبير العلمانية مصطلحًا (ص ٥٥). وجاء ظهور الدولة الوطنية على أنقاض الحروب الدينية ليردّ عليها في سياق مفاعيل وستفاليا؛ أي إن نظرية الدولة، التي كانت بمثابة رد على اللاهوت، «تضمنت ـ كما يقول المؤلف ـ علمنةً للمصطلحات اللاهوتية»، فـ«لم يجر التنافس مع قدسية الكنيسة من دون إضفاء قدسية ما على السلطة الدنيوية بعلمنة مصطلحاتٍ دينية واستخدامها في وصفها» (ص ٥٥).

لكن الدولة، وقد «جلبت معها الخوف من تغوّلها»، استدعت قيام القوانين لناحية تحديد الواجبات والحقوق كمقدمات لنشوء نظريات العقد الاجتماعي، ونقاش مسائل الحريات على اختلاف أبوابها ودرجاتها: «بدأت الليبرالية مع فكرة الحرية الدينية، وتحوّلت من التسامح الديني وحرية الضمير عند المفكرين إلى الليبرالية السياسية في القرن التاسع عشر (...)». أمّا عن موقع العلمانية في هذه الليبرالية، يلاحظ عزمي بشارة أن «الليبرالية لم تكن في منشئها التاريخي وفي جوهرها علمانيةً، تسربت العلمانية إليها بالتدريج..» (ص ٥٧).

لا يني المؤلف يشدد على «أن سياق نشوء العلمانية هو أولًا وقبل كل شيء نشوء الدولة الحديثة التي تتفوّق على المؤسسة الدينية وتسيطر على الدين وتحتكر العنف»، وصولًا إلى التفريق اللاحق بين المجالين، واستخدام المصطلح كمفهوم يقتضي تطبيقه الفصل بين المجالين. وهنا أيضًا «لا تكمن مشكلة فهم العلمانية في فصل الكنيسة عن الدولة، فهذه مسألة مؤسسية لا يشكل تشخيص حدودها الفاصلة مهمة مستحيلة في علم القانون (...)، وإنما الإشكال يكمن في ادّعاء فصل الدين عمومًا عن السياسة بشكل عام. فمن الصعب أن ندرس الأولى بمعزل عن الثانية في أي بلد، لأن الدين والسياسة قائمان ضمن نظام ضبط اجتماعي رمزي أو هوياتي تعامل مع الأيديولوجيا والمقدّس والرموز والعصبيات في المجتمع، فكيف يمكن أن ينفصلا؟ إن شكل الفصل الممكن هو في الوعي، بمعنى ضعف أحدهما أو تراجعه، فمن دون علمنة الوعي يصعب الفصل» (ص ٦١).

ومن هنا أيضًا يصح القول إن العلمانية والعلمنة صيرورتان تاريخيتان لا تاريخ واحد، وإن انتشار الثقافة العلمانية في مجتمع من المجتمعات يأتي على درجات (ص ٦٥).

يُفرد بشارة صفحات من هذا الفصل أيضًا لنقاش التشكيل اللفظي للمفردة، عِلمانية أو عَلمانية، مؤكدًا ما قاله زكي نجيب محمود الذي يراها عَلمانية. إلا أن الأهم هو أن يؤدي المصطلح المعنى الذي يراد من المفهوم، أكان عِلمانية أم عَلمانية. ولا بد من عودة إلى عبد الله العلايلي وإلى **محيط المحيط** (بطرس البستاني) لإثبات أن العَلماني نسبةٌ إلى عَلْم، بمعنى العالم، و«رجل عَلماني أي ليس رجل دين» (ص ٧٩ - ٨٠). على أن استبعاد كسر العين من اللفظ لا يستبعد اشتمال العَلمانية على النظر العلمي، وإن كان النظر العلمي إلى الأمور والأشياء لا يكفي لإيفاء العلمانية معناها باعتبارها نظرًا «إلى العالم الزمني في مقابل التفسيرات التي تحيل على قوى من خارج العالم والزمن والتاريخ» (ص ٨٠). لكن هذا لا يجعلها «فلسفة علمية»، وهذا أيضًا مدخل صالح لمناقشة آراء بعض المفكرين العرب في المسألة: عادل ضاهر ومحمد أركون وعبد الوهاب المسيري (ص ٨١ - ٩١).

يخلص هذا الفصل إلى ملاحظة مفيدة ستكوّن في الفصول اللاحقة، وعلى ما أرجح، دليلًا أو محورًا مركزيًا للأفكار. مؤدى هذه الملاحظة هو أن مصطلح «العلمنة»، وبسبب تعدد التفسيرات القائمة في تعريفه، يُحْدث «أكثر من ارتباك في استخدامه». ويعطي عزمي بشارة أمثلة بشأن تضارب «استخدام مصطلح العلمنة حينما يضاف إلى لفظة الدين»، كأن يقال «علمنة الدين». ويقترح تجنّب استخدام هذا التعبير لأنه يؤدي في توزّع معانيه إلى الإرباكات التالية:

- تحويل الدين إلى أداة في يد قوى علمانية للتأثير فيه والسيطرة عليه.

- تحوّل التدين إلى نمط تدين عند إنسان علماني يقبل فصل الدين عن المجالات المختلفة التي جرت علمنتها.

- دفع الدين إلى الاهتمام بقضايا الدنيا، أي العودة عن الانفصال عن المجالات الدنيوية إلى الاتحاد بها.. فعلمنة الدين تعيد إدخاله في الدنيا[٣].

- تحويل قيم دينية إلى قيم علمانية، أو اعتماد عبارات ومصطلحات دينية في داخل خطاب وثقافة علمانية (...) (تذكير بمقولة كارل شميت) (ص ٩٣).

تجنبًا لهذا الإرباك في الاستخدام، ومنعًا لتحويل استخدام المصطلح إلى مذهبية فلسفية أو عقيدة (أي علمانوية ترجمة لـ Secularism,

Laicisme) في مواجهة مجتمع متدين، يقترح عزمي بشارة «من أجل تحقيق حالة لا يلتقي فيها التحرر من الإكراه الديني إكراهًا علمانيًا، لا بد من دراسة الأوضاع الاجتماعية، وتحديد ماذا ينتج عند شعب من الشعوب في مرحلة تاريخية معينة حين تدرس العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع السياسي، من زاوية نظر تلتقي فيها الإرادة للدفاع عن حرية المعتقد مع منع الإكراه في الدين» (ص ٩٤ ـ ٩٥).

هذا ما يفتح الأبواب واسعة أمام دراسة صيرورة العلمنة أو صيروراتها المتعددة، وتعدد الثقافات والحضارات والشعوب، وعدم الانحباس في تعريفات جاهزة أو طريقة محددة في لفظها وتشكيلها.

من القرون الوسطى إلى النهضة: هل في جوهر المسيحية علمانية؟

أوروبا المسيحية، وبالتحديد أوروبا القرون الوسطى، تشكّل حقلًا مليئًا بالمعطيات التاريخية التي من شأنها فحص ما قبل البدء بصيرورة العلمنة في أوروبا؛ ذلك أن زعمًا ساد في أوساط قطاع واسع من المثقفين، عربًا وأجانب، إسلاميين ومستشرقين، مؤداه أن المسيحية كدين تحمل في بنيتها قابلية العلمنة، ولا سيما عندما يُستحضر كدليل جواب السيد المسيح عن سؤال: لمن نعطي الضريبة؟ وهو: «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». يرفض عزمي بشارة هذا الزعم، مبينًا من خلال استعراض سياقه التاريخي وملابسات القول في ظرفيه المكاني والزمني، تهافته كدلالة جوهرية على القابلية المسيحية في «أصلها» للعلمانية (ص ١٢٤ ـ ١٢٧)[٤].

إن تبيان تهافت تفسير مقولة المسيح «علمانيًا»، ومن خلال العودة إلى ملابسات تاريخيتها، مهم بلا شك، لكن التوسّع في الكلام على «مقدمات العصر الوسيط» في فصل مستقل طويل (ص ١٠٠ ـ ١٧٨) يبدو لي ضروريًا، ولا سيما في جانبه المعرفي والعام (الإبستيمولوجي) وفي جانبه المعلوماتي المدرسي، وخصوصًا للمثقفين العرب، ولربما لبعض المؤرخين العرب؛ فمن قسطنطين الذي أعلن المسيحية دينًا رسميًا للإمبراطورية، إلى عهد الملوك الأوروبيين الذين ورثوا الإمبراطورية الرومانية الغربية، ومنذ القديس أغسطين وحتى توما الأكويني، لم تكن العلاقة بين المسيحية، كما مثّلتها بالبابوية من جهة، والإمبراطورية ولاحقًا بالملوك والأمراء من جهة ثانية، على نمط واحد، فلا كان اللاهوت واحدًا ولا كانت سياسات الطرفين واحدة. ولا سيطرة لواحدة على الأخرى قائمة على طول الخط، ولا تبعية لواحدة على الأخرى دائمة. جدل الاستتباع والصراع كان هو الدائم بين الطرفين.

يلخص عزمي بشارة في مقدمة هذا الفصل الطويل حركة المد والجزر، بل حركة التجاذب بين القوتين بصيغ تعريفية تأشيرية لا تغني عن القراءة، بل تستدعيها بقوة (ص ١٠٣).

لقد أوصل، إذن، مسار العصر الوسيط والأوروبي، أو بالأحرى مساراته المتعرّجة أو اللولبية، إلى ظاهرة مفصلية: تراجع السلطة البابوية وصعود سلطة الدولة باعتماد الحق الإلهي للملوك. لم تكن هذه الظاهرة علمنة بحد ذاتها، بل مؤشر سيقود إليها. على أن بداية النزعة الأنسنية في عصر النهضة في القرن السادس عشر، والتي تجلّت بالاهتمام بالدراسات الإنسانية ذات النزعة المعادية أو الناقدة للدين والداعية للدعوة إلى التراث اليوناني والروائي في الشعر والأدب والفن، أوحت لبعض المفكرين بتصور النزعة الإنسانية «مرادفةً للعلمنة» (مثال لويس عوض)، وهذا تصور غير صحيح، كما

يرى عزمي بشارة؛ الصحيح أن مرحلة ثانية من تاريخ «الصيرورة الفكرية للعلمانية» تتشكل تاريخيًا، فتتكون جمهوريات مستقلة في إيطاليا «تضمن حدًا من الحرية في عدد منها»، ولكن ما طبع هذا العصر بشكل عام - خارج إيطاليا - هو صعود الدولة الملكية واحتدام صراعها مع البابوية (...)، إضافة إلى إعادة اكتشاف اليونان والرومان، واكتشاف العلوم العربية بعد ترجمتها الواسعة إلى اللاتينية.

ظواهر كثيرة مترابطة تترافق على طريق نشوء النزعات الوطنية على المدى الطويل: تحويل اللهجات المحلية إلى لغات قومية؛ إحياء التراث الثقافي ما قبل المسيحي؛ ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللغات المحلية؛ أدب دنيوي جديد (دانتي)؛ شعر إنساني معبّر عن العواطف والمشاعر؛ تمجيد الإنسان (بترارك)؛ فنون تحاكي نزعة الخلق الإلهية (مايكل أنجلو، رفائيل، ليوناردو دافنشي...) (ص ١٩٠ - ١٩٦).

وفي تفاعل مع هذه النهضة (المذكورة)، يضيف عزمي بشارة: «نشأ التيار الأنسني في المذهب الكاثوليكي ذاته» (...)، اعتبار المحبة والبُعد الروحاني أساس الدين، ونزعة إلى التوفيق بين المذاهب المختلفة (ص ٢٠٢)، بل ذهبت هذه النزعة إلى أن «مصدر فساد الكنيسة غير كامن في العقيدة، بل في الدوافع المادية، مثل شهوة رجال الدين للسلطة والمال» (ص ٢٠٣).

غير أن تيارًا نقديًا آخر من داخل الكنيسة الكاثوليكية، بل تيارًا «متمردًا» قاد إلى البروتستانتية، هو ما مثّله لوثر في نقاشه مع الإصلاحي الكاثوليكي إيرازموس. وهنا عرض لأهم عناصر النقاش بين الطرفين يلخصه عزمي بشارة «لفهم العلاقة بين نمطي التفكير اللاهوتيين على أبواب الحداثة المبكرة» في أوروبا (ص ٢٠٥ - ٢١٣).

خلاصة القول في عصر النهضة أنه كان عصرًا دينيًا بامتياز، وليس «علمانيًا، كما يحسبه بعض المثقفين العرب من زاوية النظر إلى وجهٍ أحادي من وجوه الأنسنية، وهو العودة إلى آداب وفنون ما قبل المسيحية. ثمة مظاهر تتابع دراستها في الفصل وتشير إلى ما يسميه عزمي بشارة «ازدواجية عصر النهضة». ومن مظاهر هذه الازدواجية استخدام مذهب الشك، أو الريبية (scepticisme) «كمنهج فلسفي» عند بعض الرهبان الكاثوليك في مواجهة البابا، كما استخدمه مارتن لوثر قبل انشقاقه (ص ٢٢٠ - ٢٢٣) والمفكر الفرنسي ميشيل مونتين (M. Montaigne) لاحقًا. وكانت هذه مقومات الإصلاح الديني بوجهيه: البروتستانتي والكاثوليكي، لكن ظاهرة جديدة، وهي «علمنة السياسة» على المستوى النظري، برزت في هذا العصر في كتابات مكيافيلّي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذي لم يستخدم أيضًا تعبير «العلمنة» في كتاب **الأمير**، لكنه «أول من تصور السياسة مجالًا دنيويًا صرفًا بين مفكري عصر النهضة في الغرب»، وهذا لا يعني - كما يقول عزمي بشارة - أن الملوك والحكام لم يمارسوا السياسة الدنيوية عمليًا.

الإصلاح الديني: البروتستانتية والكاثوليكية

لكن حركة التاريخ في أوروبا آنذاك كانت تسير وتتفاعل وتتمخّض عبر ديناميات ودوافع أخرى تتمثّل في ما يسميه المؤرخون «الإصلاح الديني»، وهذا الأخير لا يقتصر - كما يظن كثير من المثقفين والباحثين العرب - على دعوة لوثر والحركة البروتستانتية وأحد تعابيرها الكالفينية، بل هي جملة من المسارات المتداخلة، وذات التأثيرات المتداخلة أو المتنابذة أو المستثيرة

الواحدة للأخرى، داخل الكاثوليكية وداخل البروتستانتية نفسها.

أمّا في ما يتعلق بتقييم البروتستانتية تاريخيًا، ومن زاوية دورها في موضوع التسامح، فينبغي عدم التعميم أو المبالغة، في رأي عزمي بشارة: «فهي لم تضف شيئًا إلى الأنسنيين الكاثوليك في موضوع التسامح (...)»، وما فعلته البروتستانتية ليس إضافة نظرية فلسفية، أو لاهوتية حقيقية، بل هو «دنيوة» الدين وإدخاله في حياة الناس اليومية، كأخلاق وكنمط حياة (..) وكخيار فردي. هذا فضلًا عن إطلاقها التنافس الاقتصادي بالسماح بمصادرة أملاك الكنيسة.

أمّا لجهة التسامح، «فلم تُبد البروتستانتية أي نوع من التسامح في البداية»، بل إن توافقها مع الدولة كان بداعي التمرد على الإمبراطورية لتأكيد الاستقلالية، وعلى كنيسة روما لتأكيد سلطة الدولة. لذلك، «ترافقت بدايتها مع قمع ديني غير مسبوق لتأسيس كنيسة الدولة وفرضها». أمّا ما دُعي في هذا السياق التاريخي الأوروبي بالتسامح، فهو تسامح يتطلبه منطق الدولة (بعد تغلبها)، وبداعي الاستقرار والسلم الأهلي واحتواء المعارضة. يلخص عزمي بشارة هذه الحال التاريخية بالقول: «كان هذا عقل الدولة الذي عاد إلى مصادر ثيولوجية مهمشة كانت تدعوه إلى التسامح في تاريخ الفكر الديني للمذهب السائد، بروتستانتيًا أكان أم كاثوليكيًا، أو ولّد عقل الدولة مصادر من هذا النوع» (ص ٢٥٨).

النتيجة التي يخلص إليها عزمي بشارة في شأن مساهمة الكالفينية في صيرورة العلمنة هي أنها نزعت السحر عن علاقة الدين بالعالم، وهو لم يجر في الكاثوليكية، لأن الكاهن بقي في الكاثوليكية أشبه بساحر يمكنه أن يمنح المؤمن وصفة لفعل أشياء تسهّل عليه الغفران؛ بهذا وبممارسة المؤمن الاعتراف أمامه، كان الكاهن يحرر المؤمن من القلق والتوتر والخوف الدائم من الخطيئة التي يحملها البروتستانتي الكالفيني معه في الحياة. ولم تنصح الكالفينية للمؤمن ببعض أعمال الخير كي ينال الخلاص وغفران الخطايا، بل «طلبت منه نظامًا كاملًا ومنضبطًا من حياة الفضيلة والقداسة» (ص ٢٧٩).

في غضون القرن السادس عشر، تفصلت سياقات كثيرة عند محور «الإصلاح الديني»؛ سياقات اقتصادية واجتماعية وثقافية وفلسفية وفنية، لكن يمكن أن نشدد على الخلاصات التالية التي يسجلها عزمي بشارة وننقلها بشيء من التصرف:

- لم يكن القرن السادس عشر مقدمة للثورة العلمية فحسب، بل كان أيضًا عصر الثورة الروحانية على المأسسة البروتستانتية والدوغمائية الجديدة.
- التأسيس أو التمهيد لمفهوم الفرد والاستقلالية الأخلاقية.
- الروحانية هي التي اصطدمت بالكنيسة قبل العلم.
- الروحانية المتسامحة، سواء في البروتستانتية أو الكاثوليكية، كانت في أساس الدعوة إلى التسامح.
- مع نشوء منطق الدولة وزيادة قوة السلطات الدينية، انفسح المجال للتسامح الديني إذا كان في مصلحة الدولة، وللإكراه الديني إذا لم يكن التسامح في مصلحتها. وهذه الدينامية هي التي تسمح لاحقًا بتحول مفهوم التسامح من مبدأ ديني إلى مبدأ علماني.

غير أن في سياق البحث عن النظريات المؤسسة لمنطق الدولة، يتابع عزمي بشارة البحث عن «نوع آخر من التفكير في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كأساس لفكر سياسي»، فميّز أفكار منتمين إلى الطبقة الوسطى من سياسيين ومحامين وفلاسفة؛ هذه الطبقة التي

أصبحت أكثر تسييسًا وقربًا من فكرة الدولة المطلقة. ويُدرج بشارة هذا التيار في ما يسمّيه «الرواقية الجديدة» حيث يرى أنه متجاوز ومقابل للتيارين الدينيين: اليسوعية الممثّلة للإصلاح الكاثوليكي المعاكس، والكالفينية الممثّلة للأقليات البروتستانتية.

يعرض بشارة في هذا السبيل ملخصًا لأفكار ليبسيوس (ص ٣٤٥) وبودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) (ص ٣٤٦)، ثم لأفكار هوبس (ص ٣٤٨ ـ ٣٥٢): «بموجب تفكير هوبس، فإن المسيح لم يأتِ ليعلّم الناس الفلسفة والمنطق والسياسة. في هذه المجالات على الناس أن يتعلموا بأنفسهم وأن يطيعوا قوانين وقرارات كيانهم المشترك (...). لا يوجد موضوع لا يمكن الخلاف في شأنه، لكن المهمة تكمن في منع تحول الخلاف إلى حربٍ أهلية، جماعة البشر المختلفين والمتعددي الآراء والإرادات هم جمهرة أو جمهور، أمّا ما يحولهم إلى شعب، فهو توحيد الإرادات والتبعية لسيادة واحدة..» (ص ٣٥٠).

هكذا، بدأت فكرة الدولة والتنظير لها تخرج تدريجيًا من «رحم اللاهوت» وتتطوّر في صيغة «منطق الدولة»، ولا سيما عند فئة من المثقفين والمستشارين، أكانوا رجال دين أم لا (ص ٣٥٥).

العلم والدين

أمّا بشأن العلاقة بين العلم والدين، وكما أشكلت هذه العلاقة مع بدايات النهضة العلمية في غضون القرن السابع عشر، فإن معالجتها تكتسب مع عزمي بشارة بُعدًا مغايرًا لما يتردد في أدبيات شائعة (ولا سيما أدبيات عربية) عن التناقض والصراع بين الطرفين، أو عن عداء الكنيسة للعلم والعلماء، أو عن مناهضة هؤلاء للدين أو للكنيسة.

معطيات كثيرة يقدّمها عزمي بشارة في الفصل السابع بشأن نظرية كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن وديكارت، وبشأن ملابسات علاقة هؤلاء بالكنيسة، وهي ملابسات لم تكن تدور بالضرورة حول حرية البحث العلمي أو النظريات أو الاكتشافات العلمية الرياضية أو الطبيعية بحد ذاتها، بل كانت نِتاج ظروف وحسابات سياسية وأدوار ومواقع في الصراع بين القوى الفاعلة حين تزامنها مع الحدث، صراع الكنيسة مع البروتستانتية آنذاك.

لذا، يرى عزمي بشارة أن محاكمة غاليليو في عام ١٦٣٣ جراء دفاعه عن نظرية كوبرنيكوس «جاءت في ظروف من المزاودة» (ص ٣٧٨)، وأن الفلاسفة لا الثيولوجيين هم الذين اتهموه بالهرطقة (ص ٣٧٥).

على وجه الإجمال، وفي محاولة تلخيص للمسار الذي قطعه «التصارع بين العلم والفلسفة»، فإن العلم خرج من رحم الفلسفة مع نشوء «اختصاصات علمية جديدة»، وشق له مسار تطور مختلفًا خارج الفلسفة. أمّا بالنسبة إلى علاقته بالدين والمؤسسة الدينية، فقد تكيف العلم في مراحله الأولى مع الرؤية الدينية، وحصر نفسه في مجاله، لكن ما ميّز صيرورة الحداثة هو أن الصراع بين العلم والرؤى الكلية أدى بعد كل أزمة وجولة إلى تعديل الرؤى الفلسفية والدينية نفسها بالتأويل أو بالتجديد، أو على الأقل إلى انسحابها وحصر اهتمامها في مجالات أخرى. فصيرورة الحداثة تميزت بالانتقال من حصر العلم لنفسه في مجاله الخاص، إلى حصر الدين في مجاله، لأن العلم اكتسح المعرفة مجالًا بعد آخر (ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤).

جملةٌ من العوامل المتداخلة اجتمعت في سياق تاريخي، ولذلك لا طائل ـ في رأي عزمي بشارة ـ من وراء محاولات الإجابة عن سؤال: «ما الذي جاء أولًا ومن قاد إلى من؟ هل قادت

الاكتشافات العلمية والتحوّل الفكري إلى تغيير الموقف من الدين؟ أم أدّت إليه تحولات اجتماعية عميقة حكمت تلك الاكتشافات ودفعت إليها؟». يبدو أن الإجابة الأسلم هي أن خصوصية بداية الحداثة تتمثل في توافر شَرطي التطوّر الفكري والصيرورة الاجتماعية.

استثمار مصطلح الطبيعة والطبيعي في دراسة الفعل الإنساني والتدين

«تطور العلم عبر التفاعل مع الطبيعة، ولم يؤدّ ذلك مباشرة إلى تغيير في تفكير العلماء أو الناس عمومًا في قضايا الدين. لكن التفكير العلمي أوجد الأدوات لنخبٍ فكرية وثقافية للتعامل مع المجتمع والتاريخ الإنساني بواسطة ما توصل العلم إليه وبمنهجه التجريبي» (...)

إذن، «هي لحظة في بداية الحداثة، لحظة استثمار مصطلح الطبيعة والطبيعي على نطاق واسع، لا في وصف قوى الطبيعة الموضوعية خارج أذهاننا، بل في وصف الفعل الإنساني نفسه، بما فيه التدين، كفعل طبيعي يمكن تحليله بموجب قوانين الطبيعة ذاتها، أو بموجب فهم تلك المرحلة لقوانين الطبيعة» (ص ٤١٨).

تتوالى شروحات عزمي بشارة لأفكار هوبس في الأخلاق والمعتقدات (الملائكة، الآخرة...)، ويذكر هنا «أن ثمة تقليدًا إنسانيًا لإرساء الأخلاق والقانون على القيم الطبيعية منذ الرواقيين»، حيث يجري في سياق عصر النهضة وصولًا إلى التنوير، عَود إلى التقليد الرواقي كجزء من نقد اللاهوت المسيحي الذي تعامل مع الطبيعة كبعدٍ فاسد ومفسد في الحياة (ص ٤٢٥).

وبتأثير من مفكر فرنسي التقاه هوبس في باريس، هو إسحق لابيرير (I. La peyrere)، دخل هوبس ميدان نقد التوراة من خلال القول بأن «موسى كتب أشعارًا من التوراة»، «مشككًا عمليًا بمصدرها الإلهي». ويستعرض عزمي بشارة جملة من الآراء النقدية المؤسسة:

- لابيرير يرى أن آدميين وجدوا قبل آدم، نهاية التاريخ باعتناق اليهود المسيحية، حيث يرى عزمي بشارة في هذا الرأي «إرهاصات المسيحية الصهيونية» المعاصرة.

- شبينوزا [اسبينوزا] ينتقد الأساطير التوراتية «لأنها اختُلقت لعامة الناس الذين لا يسعفهم عقلهم من إدراك الأمور، وتشكيك بتاريخية الأحداث التوراتية، الإيمان الكوني عنده، هو بنظره ذلك الدين الإلهي الطبيعي المستنبط من طبيعة الإنسان، ودراسة العلم قوانين الطبيعة تعني دراسة مراسيم الله وقوانينه التي سنّها (ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠).

خلاصة القول في هذا المسار الذي لم يكتمل هي أن بعد تطور العلوم والقبول التدرجي بنظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس، ونشوء التاريخ النقدي للتوراة والنقاشات بين اللاهوتيين أنفسهم، ما عاد كل شيء يعدّل كي يتلاءم مع التوراة ويجد مكانًا له فيها، بل أصبحت «تفسيرات التوراة تعدّل كي تلائم العالم الجديد» (ص ٤٣٢).

في هذا السياق أيضًا، حدث التحوّل من اعتبار حالة الأشياء الطبيعية نجسة أو دنسة إلى اعتبارها حالة أصلية تشكل جوهر الأشياء، وهذا ما كان يقصده فلاسفة التنوير عندما قالوا بفكرة «الدين الطبيعي»، أي «جوهر الدين»، وأضفوا على موضوعة هذا التفكير مثالية مقدسة فقالوا بالحقوق الطبيعية والمقدسة، وكما ستكون عليه صيغة «حقوق الإنسان المقدسة» في الإعلان الصادر عن الثورة الفرنسية.

كما أن النقد الديني سيتجذر في نهاية القرن السابع عشر. ومن نماذج هذا التجذر، الذي يتوقف عنده عزمي بشارة، نموذج بيير بايل

(P. Bayle)؛ إذ يعرض لأهم الأفكار الواردة في كتابه: **أفكار متنوعة في مناسبة ظهور مذنب، في** سنة ١٦٨٠. وكانت المناسبة مثار شيوع أفكار شؤم وسوء طالع في المجتمعات الأوروبية، في حين كانت المناسبة بالنسبة إلى بايل حالة دعوة إلى التنوير ضد الجهل، ومحاولة لينزع عن الظاهرة الطبيعية أي معنى أخلاقي وخرافي ولينفي أي تأثير للنجوم في حرية الإنسان: «الإنسان يقرر أن يفعل الخير أو الشر وليس النجوم» (ص ٤٣٥ - ٤٣٩).

وفي مسألة التسامح، يخطو بايل خطوة متقدمة على جون لوك الذي استثنى الإلحاد من التسامح؛ إذ ظلت منطلقات لوك مسيحية، في حين أن بايل ذهب إلى اعتبار ديانات الوحي «تحمل في داخلها بذور الحروب الأهلية».

على أن فكرة التسامح الديني «شكلت بعد الحروب الدينية في أوروبا أحد المصادر الفكرية لتحييد الدولة في الشأن الديني، وذلك برفض استخدام قوة الدولة لفرض مذهب ديني أو للإملاء في شؤون الإيمان»، شأن لوك، وصولًا إلى مرحلة جون ستيوارت مِل، حيث طوّرت الفكرة إلى مفهوم الحرية، ولاحقًا إلى مفهوم التعددية في الدولة الديمقراطية المدنية، ليصبح المبدأ هو التعددية وليس التسامح الديني.

بعد تولاند، كتب تيندال (Tindal) كتابه *Christianity as old as the Creation* (المسيحية قديمة قِدم الخلق) ليشدد على أن «حقيقة الدين هي الأخلاق»، والدين بموجب حقائق الفعل هو «معرفة واجباتنا كأوامر إلهية».

يرى عزمي بشارة في هذه المحطة من أفكار التأليهية بداية الانتقال إلى الدين في إطار العقل العملي قبل تنظيرات كانْت بهذا الشأن، وظهور العلاقة بين فكرة الدين الطبيعي والتأليهية وأخلاقية الدين عند تيارات رئيسية في التنوير: «تؤمن التأليهية بوجود كائن أسمى يستحق أن يُعبد وبأن ممارسة الفضيلة جزء من الدين، وحتى من العبادة» (ص ٤٧٢).

إلا أن عودة إلى هيوم لدى عزمي بشارة من شأنها أن ترينا تمايزًا مع التأليهية في تقييم دور العقل؛ إذ توصلت هذه الأخيرة إلى دين العقل لا إلى الدين الطبيعي الذي تدّعيه (...)، فهي افترضت إنسانًا كونيًا عقلانيًا له قدرات كونية على الفهم والإيمان بمبادئ دينية مجردة (إنسان التنوير)، في حين أن الإنسان لدى هيوم هو عواطف وغرائز، وهدف ورغبات، وهنا يكمن أساس الدين في تفسيره، وليس في العقل والأخلاق (ص ٤٧٣).

يضاف إلى هذا أن «مثقفين في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأوا باستخدام المنهج الاستقرائي التجريبي من إرث بيكون حتى هيوم، مرورًا بجون لوك وعلماء مثل نيوتن وغيره، في جمع المعلومات وصنع تجريدات وتصنيفات ترتب السكان في العالم بناءً على صفات معينة وتربط بينها وبين القدرة على الفهم والأخلاق وإدارة المجتمعات. كان لتطبيق المنهج الاستقرائي التجريبي على صفات البشر الجسدية وربطها بالثقافة والأخلاق والعادات أعظم الأثر في جعل الأفكار العنصرية الأولى تبدو نظريات علمية» (ص ٤٨٥ - ٤٨٩).

أمّا الموقف الكاثوليكي، فيمتاز عن المواقف العلموية والبروتستانتية بتعامله مع السكان الأصليين كـ«بشر»، إلى وقوف الآباء اليسوعيين والدومينيكان ضد القمع الجسدي والاستبعاد، لكن هؤلاء - وكما يستدرك عزمي بشارة - «لم يقفوا معهم كما هم، بل بعد إسقاط صورة البراءة المسيحية عليهم» (ص ٤٨٢).

الدين في فكر التنوير

في الفصل الثامن، ثمة عودة إلى «موضوعة الدين في فكر التنوير» للتوقف عند بعضٍ من

جوانبها. ويحفل هذا الفصل بتعريفات وتمييزات على قدر كبير من الأهمية بالنسبة إلى القارئ العربي، بل بالنسبة إلى الباحث العربي أيضًا. معروف أن التنوير هو «استمرار طبيعي للثورة العلمية في القرن السابع عشر، وللإنتاج الفكري لبيكون وديكارت وجون لوك (...) إنه الفكر الذي أرسى الأساس للموقف العلماني الداعي إلى تحديد دور الدين في الدولة والمجال العام..» (ص ٤٩٩). وهو أيضًا، وبشكل أكثر تبسيطًا، على حد قول عزمي بشارة، فكر علماني (للدقة دنيوي)، وربما يصل عند بعضهم إلى حد الإلحاد... لكن التمييز ضروري من وجهة معرفية وعملية بين فكر التنوير «العلماني» والصيرورة الاجتماعية للعلمنة؛ ففكر التنوير فكر «قلة»، بينما صيرورة العلمنة هي «صيرورة اجتماعية وثقافية شاملة تمر بها الكثرة الكاثرة» أي المجتمع ككل.

يستعرض عزمي بشارة، محللًا، نماذج من آراء المفكرين التنويريين بيير بايل من خلال قاموسه الفلسفي التاريخي، وهيوم بريبيته التي كانت مؤثرة جدًا في مفكري التنوير الفرنسيين، وأعلام الإنسيكلوبيديا الفرنسية كمحررَيْها الرئيسيين ديدرو ودار لامبير (ص ٥٠٤)، ومفكرين (فلاسفة) آخرين: مونستكيو، فولتير، روسو... (ص ٥٠٢ - ٥٢١).

يلاحظ عزمي بشارة في هذا السياق أن «فكر التنوير لم يتفلسف في نقد الدين لمصلحة العامة ولا لغرض إقصاء الدين من المجال العام، بما فيه الدولة، لكنه انتقد ممارسات الكهنة، وحوّل الدين نفسه ومنشأه إلى موضوع للدراسة والبحث، وتابع بلورة مفهوم الدين الطبيعي...» (ص ٥٠٦).

يشيع في الثقافة العامة العربية بصورة خاصة تعميم مفاده أن فكرة التقدّم التصقت بفلسفة التنوير وشملت أعلامه، فيصحح عزمي بشارة هذا الاعتقاد بقوله: «لم يكن فلاسفة التنوير حتى منتصف القرن التاسع عشر بهذه السذاجة، وأبدوا تحفظات على عمومية فكرة التقدم، وأظهروا الكثير من الشك في شأنها. وانطبق هذا على بايل وفونتنيل وفيكو وهيوم ودي بروس وبولانجيه والبارون دولباك، جميعهم كانوا مترددين في شأن فكرة التقدم وانطباقها على المجتمع بشكل عام، وكانوا يميلون عمومًا إلى قصرها على النخبة المفكرة. وفي نهاية القرن فحسب، تحوّلت فكرة التقدم في التاريخ إلى رؤية شاملة عند كوندورسيه بشكل خاص..» (ص ٥٥٧)، وقبله عند تورغو وهلغتيوس.

التنوير الألماني

في الفصل التاسع (ص ٦٠٥ - ٦٧٨)، يستعيد عزمي بشارة أفكار التنوير بإيجاز، ليتابع خط التحوّل من الريبية عند هيوم إلى دور العقل عند كانْت، وصولًا إلى فلسفة هيغل في الدين، إلى فلسفة نيتشه في الأخلاق، أي ينصبّ التركيز على التنوير الألماني.

يذكر عزمي بشارة أن هيوم أراد أن يكتب تاريخًا طبيعيًا للدين، وأن يحلله من خلال فهم الطبيعة الإنسانية، أي إنه حاول باختصار تفسير الدين تفسيرًا طبيعيًا أنثروبولوجيًا (ص ٦٠٨). واعتبر هيوم أن تعددية الآلهة أقدم من التوحيد، وأن الدين في الحالتين (التعدد والتوحيد) يقع في حيز العاطفة ويعبّر عن مركّب الخوف والأمل عند الإنسان. بل يذهب فرويد إلى تحبيذ التعدد على التوحيد، فهذا الأخير «يرفض الآخر»، في حين أن التعددية الإلهية «أتاحت تطور النفوس الشجاعة».

النقطة الأهم في هذه الاستعادة في الفصل التاسع هي كيف تلقى التنوير الألماني هذه الآراء (آراء هيوم) وآراء التنوير الفرنسي، ولا سيما آراء روسو وفولتير؟

يرى عزمي بشارة أن بعض الفلاسفة الألمان (من ذوي النزعة الدينية التصوفية)، مثل هامان، معاصر كانْت في ألمانيا ومترجم أجزاء من كتاب هيوم، وكيركيغارد تلميذ هيغل لاحقًا، رأى «أن ريبية هيوم تخدم الدين، لأنها تكشف أن لا أساس عقلانيًا للدين وتنسبه إلى الجانب الشعوري الإيماني، وهذا ما يؤكد حقيقة الدين الإيمانية» (ص ٦١٢).

أمّا موقف التنوير الألماني عمومًا من العقائد الرسمية للكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، فكان موقفًا نقديًا، ولكنه اختلف (قبل القرن التاسع عشر) عن التنوير الفرنسي «بإيلائه الوظائف الاجتماعية للدين أهمية قصوى» (ص ٦١٢).

في مقابل النزعة التطورية التي ميّزت الكثير من مفكري التنوير الفرنسيين، أعجب المفكرون الألمان بجان جاك روسو، ولا سيما بميله إلى التشكيك في فوائد المدنية ودعوته إلى العودة إلى الطبيعة في التربية، وإيمانه بأهمية البُعد الروحي في ترسيخ العقد الاجتماعي الذي سمّاه «الديانة المدنية» (ص ٦١٣).

يعود عزمي بشارة ليتوقف مليًا عند كانْت الذي انتمى، في رأيه، إلى تقاليد ثلاثة: التنوير الفرنسي والتنوير الإنكليزي والتنوير الألماني معًا، إلا أنه لم يتوقف عند حدود هذه التقاليد، فكانت ثورة كانْت في الفلسفة «ثورة أنثروبولوجية»، فأصبح سؤال الفلسفة عنده هو: «ما الإنسان؟»، ومن هذا السؤال تتشعب الأسئلة كلها بشأن حدود العقل. ماذا يمكنني أن أعرف؟ هو سؤال نقد العقل المحض؛ ماذا عليّ أن أفعل؟ هو سؤال الأخلاق؛ ماذا يمكنني أن آمل؟ هو السؤال الذي يقود إلى الإيمان (ص ٦١٧). عند كانْت، «الديانة الداخلية» هي التي تمكّن من ممارسة الأخلاق القائدة بذاتها، أي ما يمكن أن نسمّيه - على حد قول عزمي بشارة - «الأخلاق العلمانية اليوم»، بل إن فلسفة كانْت الأخلاقية تقول بـ«اشتقاق الدين من الأخلاق، لا الأخلاق من الدين».

• هيغل

مقارنة بكانْت، الذي كان يرى أن هناك، من منظوره، «قدرات عقلية تجمع المعطيات الحسية وتحوّلها إلى موضوع، وأخرى تجعل من الممكن تصنيفها والتفكير فيها»، بعبارة أخرى، كان ثمة ثنائية، أي حالة فصل بين الشيء بذاته من جهة، والمقدرة الحسية والعقلية من جهة أخرى، ينتقل عزمي بشارة إلى هيغل الذي بحث عن طريق لجمعهما وتجاوز هذه الثنائية التي ميزت فلسفة المعرفة عند كلّ من ديكارت وكانْت: «اتجه هيغل إلى اعتبار الله هو التفكير نفسه، هو جوهر الكون ومنطقه. للكون جوهر واحد هو التفكير ذاته، الله ليس كائنًا شخصًا، هو المطلق الذي يجمع الذات والموضوع»، هو مفهوم فلسفي يساهم في فهم الله والتاريخ والفن والدولة والفكر والوجود و«الإيمان بالله»، كما يظهر هذا في الديانات المختلفة.

وإذ لا يهدف عزمي بشارة من مشروعه البحثي دراسة تاريخ الفلسفة، ولا دراسة أفكار كلٍّ من فلاسفة التنوير، فإنه يركز على «إبراز ما له ارتباط بإشكالية العلاقة بين العلمانية والدين». يختار من محاضرات هيغل في فلسفة الدين اقتباسات دالة على «تشخيص كلاسيكي لعملية العلمنة من دون تسميتها بهذا الاسم»، «مع ازدياد معرفة الأشياء النهائية وتوسع العلوم بشكل يكاد يكون غير محدود، واتساع مجالات المعرفة كلها، يتقلص مجال معرفة الله». وكلما ازدادت معرفة الفلسفة والعلوم، تقلص الفضاء المتبقي للدين إلى درجة أن الله يصبح إله الفجوات التي لم تصلها المعرفة العلمية (ص ٦٥٠).

يرفض هيغل تدخّل الدين في السياسة بصفته حاملًا موقفًا سياسيًا، لأن الجماعات الدينية التي تتبع مبدأً دينيًا في السياسة لا تلبث أن تشكل تحديًا للدولة (ص ٦٥٦)، وهذا لا يعني أن هيغل كان ضد الدين. يشرح عزمي بشارة هذه المفارقة لدى هيغل بالقول إن «القوانين الوضعية للدولة تتعامل مع النسبي والنهائي، وبالتالي لا يجوز خلطها بالحقيقة المطلقة التي يمثلها الدين (..) الدولة تمثّل الأخلاق الموضوعية للمجتمع كله في مقابل محاولة تيار ديني محدد أن يفرض تصوره للدين على المجتمع ككل. يخلص عزمي بشارة بعد شرحه وتحليله أفكار هيغل المثيرة في جدليتها، وخصوصًا إشكالية العلاقة بين الدين والدولة (ولا سيما لما يراه هيغل من خصوصية في البروتستانتية التي تؤمن - في رأيه - بالحرية الفردية وعلى عكس المعتقدات الكاثوليكية والإسلام)، يخلص إلى أن هيغل «حوّل الفلسفة من خدمة الدين إلى احتواء الدين كمرحلة إليها»، وهنا تكمن في رأي عزمي بشارة حداثته وعلمانيته لا في فصل الدين عن السياسة والفلسفة، بل «في رؤية الدين كمرحلة نحو الفلسفة، وكوظيفة عقلانية في تماسك المجتمع والدولة» (ص ٦٥٩).

خلاصة ما يراه عزمي بشارة في فلسفة هيغل وموقعها في منظومة التنوير هي أن هيغل لم يغير موقف التنوير من الدين - ولم يتهم مفكري التنوير بالمادية أو فقدان القلب وتضييع الأصالة وهدم التقاليد والأعراف والأخلاق كما اتهمهم المتدينون والمحافظون، لكنه احتوى التنوير والدين سوية في مسيرة العقل في التاريخ (...) (ص ٦٦٤)، وهو بذلك فسح المجال لنشوء النقد الحداثي حيال التنوير، كحالتي ماركس وفيورباخ (ص ٦٦٠ - ٦٦٦).

• **نيتشه**

على أن أهم ناقدٍ للتنوير، بعد اكتمال أفكار التنوير في فلسفة هيغل الجدلية والتوفيقية بين «الدين ونقد الدين»، هو نيتشه. وإذا كان هناك من يعتبر هيغل «آخر فيلسوف مسيحي» (إذ عرض الفلسفة بشكل مسيحي وعرض المسيحية بشكل فلسفي) (ص ٦٥٩)، وإذا كان قد «حوّل التنوير إلى ميتافيزيقا»، فإن نيتشه يختتم هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة الأوروبية، ويدشن مرحلة جديدة في نقد التنوير، مؤسسًا لأفكارٍ يراها البعض إرهاصات أفكار ما بعد الحداثة أو تأسيسًا لها في ما بعد.

يعلّق عزمي بشارة بدايةً: «إذا كان فكر ماركس يقود في النهاية إلى عودةٍ جدلية إلى مشاعيةٍ بدائية طبيعية مفترضة قبل تقسيم العمل ونشوء الطبقات (...) لكن على مستوى حضاري أرقى، فإن نيتشه يدعو إلى العودة إلى أخلاق طبيعية مفترضة تقوم على غرائز الإنسان الطبيعية وحبه لنفسه وإرادة القوة للسيطرة والبقاء..» (ص ٦٦٧). وإذ يذكر بشارة أن هذه الأفكار أتت بعد انتشار فكر داروين، يضيف أن نيتشه «قام بعملية نقد للميتافيزيقا والمبادئ المتجاوزة للعالم الطبيعي» (..)، إلا أنه حوّل الصراع بين أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد، وبين الطبيعة الإنسانية إلى ميتافيزيقا أخرى، وتوّجها بمفهوم الفضيلة عند الإنسان الفائق أو «الإنسان الأعلى» (ص ٦٦٩).

من أين أتت أخلاق العبيد في رأي نيتشه؟ اعتقد نيتشه أن المسيحية بصيغة بولس الرسول (الذي يبرئ المسيح منه) هي الديانة الأكثر تعبيرًا عن أخلاق العبيد، والأكثر تأسيسًا لها بتقديسها الزهد والنفور من الحياة (..)، فالتسامح فيها «ناجم عن تحويل العجز إلى قيمة...» (ص ٦٦٩).

أمّا بالنسبة إلى الموقف من الدين عمومًا، فاعتبر نيتشه الدين والأديان «مسألة تهم العامة وتنشغل بها»، و«الأديان هي شغل العامة.. لا يوجد شيء على الاطلاق أكثر زيفًا من القدسي» (ص ٦٧١). وعندما قال نيتشه بـ«موت الله وآلهة أُخر»، فلم يكن ذلك دعوة، وإنما كان توصيفًا واستنتاجًا لما آلت إليه الأمور والأحوال حتى عصره وما بعد عصره. يشرح عزمي بشارة آلية هذا المآل: «عندما نظر نيتشه إلى الخلف ورأى صيرورة انهيار الإيمان المسيحي بالله، تمكن من رؤية صعود النزعة المدنية الأوروبية وانهيار الأخلاق، وبالتالي فإن شيئًا لن يكون حقيقيًا بل سيصير كل شيء مباحًا. وكانت نتيجة تأملاته طوال خمسة عشر عامًا الجمع بين إرادة القوة ومذهب العودة الأبدية، فإن موت الإله تتبعه الحرية العدمية، ولا بد من تجاوزها ذاتيًا بإرادة القوة بالوصول إلى العودة إلى الأبدية» (ص ٦٧٠).

يموضع عزمي بشارة أفكار هذا الرجل في سياقه التاريخي والبيئة الفكرية التي أنجبته والتوقعات المستقبلية التي أرهصت فيها تأملاته، وإن بدت مرتبكة: «لا شك أن فكر هذا الرجل كان مرتبكًا مثل روح العصر التي عبّر عنها، التي جمعت نقد الدين إلى نقد العقل ونقد التنوير في آن؛ وذلك قبل عقدين فقط من ولوج أوروبا دوامة الأيديولوجيات الشمولية من جهة، والعدمية من جهة ثانية؛ والازدهار والرخاء الاقتصادي من جهة، والأزمات الكبرى من جهة ثانية؛ وعصر الفردية والفن والانحلال من جهة، وعصر الجماهير من جهة أخرى؛ عصر الإبداع والاختراعات من جهة، والصناعة الثقافية من جهة أخرى... وهي التي أدت كلها إلى الحروب العالمية الكبرى وجرائم الإبادة. ليس فكر نيتشه مسؤولًا عن هذه المرحلة بل هو الفكر الذي يحمل إرهاصاتها العاصفة بصوغ أدبي».

- جدلية التنوير (أدورنو - هوركهايمر)، كارل شميت، فوكو

في الفصل الحادي عشر، يحلل عزمي بشارة ثلاثة نماذج «في النقد الحداثي للتنوير» في مرحلة ما بعد نيتشه:

- نموذج من مدرسة فرانكفورت ممثّلًا في كتاب **جدلية التنوير** لثيودور أدورنو (Adorno) (١٩٠٣ - ١٩٦٩) ولماكس هوركهايمر (Horkheimer) (١٨٩٥ - ١٩٧٣).

- نموذج كارل شميت (١٨٨٨ - ١٩٨٦) في اللاهوت السياسي.

- نموذج ميشيل فوكو.

• أدورنو - هوركهايمر (جدلية التنوير)

من وجهة نظر مؤلّفي **جدلية التنوير**، وكما يشرحها عزمي بشارة، رفض التنوير الأساطير التي كانت قائمة، لكنه أقام أساطير بديلة، «أهمها أسطورة العقل الكلي القدرة» والذي ما لبث المسار المنطقي للتنوير أن حطم أساطيره، ومن بينها أيضًا أسطورة العقل الكلي (ص ٧١٥): «العلم الذاهب إلى السيطرة على الأشياء هو امتداد للسحر بأسلوبه ومنهجه (...) يقيم العلم تابوهاته (أو محرماته) (...)، استبدل التنوير خوف الناس القديم من الظواهر الطبيعية، بانفجارات نزاع دورية أو موسمية: الأزمات الاقتصادية الكبرى والحروب مثلًا (...) يقود العقل التنويري إلى اختزال الحقيقة وقصرها على النجاح والإنجاز (...) مناقب العصر الحديث هي المهارات التي تؤدي إلى إنجازات بغضّ النظر عن الفضيلة..» (ص ٧٢٠ - ٧٢٢).

يطوّر عزمي بشارة النظر إلى هذه المسألة ليراها «مسألة مفتاحية لفهم الظاهرات الجديدة: ظهور بدائل الدين في القبلية شبه الدينية للأيديولوجيات الدنيوية (سواء أكانت وضعية أم دينية - سياسية)»، وظاهرة الانتقال في نمط

التدين «من التدين الشعبي التقليدي إلى التدين الجماهيري» الحديث والمعلمن، وإنْ حمل خطابًا دينيًا (ص ٧٢٥).

- **كارل شميت (اللاهوت السياسي)**

يلفت عزمي بشارة النظر إلى أن «في النصف الثاني من القرن العشرين، لا سيما في الثمانينيات والتسعينيات، جرت عملية إحياء لكارل شميت من اليسار واليمين، حتى من اليسار الأكاديمي. ويشبه اكتشاف فكر شميت السياسي باكتشاف العلوم السياسية المتجدد باستمرار لمكيافلّي، لناحية قدرة شميت على صوغ السياسة عارية وكأنه يصوغ معادلات رياضية من دون البُعد القيمي وبلا أقنعة» (ص ٧٢٧). نقرأ عرضًا لأفكاره السياسية، هذه بعض ملامحها ملخصةً:

- فكر شميت هو دفع بمنطق الدولة إلى نتيجته القصوى في حالتي الحرب وإعلان الطوارئ (شرعية إلغاء الدستور).

- الليبرالية هي الرومانسية السياسية من زاوية الفرد وبلا طائل (حالة منحلة من المصالح الفردية والحزبية).

يعلّق عزمي بشارة على هذه الأفكار: «وكي يؤسس شميت هذه الأفكار لتتلاءم مع العصر، فإنه لا يلجأ إلى الدكتاتورية، بل يعدّل مفهوم الديمقراطية لتصبح ديمقراطية الجماهير (لا الأفراد) التسلطية، وهو يعتمد على الهوية الوطنية اللاسياسية المصمّمة لتلائم مجموعة متجانسة من السكان يقودها قائد كاريزمي» (ص ٧٣٧).

وفي مكان آخر، ليست السيادة هي التعبير عن الإرادة العامة، كما هي الحال عند روسو؛ إنها تتوافق مع شخصنة هوبس للسيادة، لكنها مؤسسة على أسس جماهيرية، «فالتعبير (يصبح) الاستفتاء الشعبي والدكتاتورية الشعبوية التي اتخذت مظاهر فاشية ونازية في أوروبا ودكتاتوريات رثه في المشرق العربي، تبنّت أيديولوجيات الأنظمة الشمولية وأدوات الاستفتاء والتعبئة الجماهيرية، لكنها ظلّت أسيرة الرثاثة السلطانية وأنظمة القرابة وترييف مؤسسات الدولة» (ص ٧٣٥).

الخلاصة أن شميت يرفض تأسيس السياسة على أيديولوجيات كبرى إنسانية أو دينية، وهو بذلك يقدّم - بحسب ما يرى عزمي بشارة - «خدمة في تعرية السياسة التي تطرح نفسها باسم أيديولوجيات كبرى» (ص ٧٤٢).

- في نقد النقد العقلاني للتنوير

- **ميشيل فوكو**

من زاوية الموقف من الدين والعلمانية، وفي حقل الموقف من التنوير وأوجه نقده المتعددة، من داخل الحداثة ومن زاوية ما بعدها، يكتفي عزمي بشارة بمناقشة قصيرة. لا يجد معالجة واضحة لدى فوكو لموضوعة الدين، يقرأ شذراتٍ عن «روحانية الجسد» وقمع الجسد في الدين (ص ٧٤٣). أمّا بشأن موقع الله في فلسفات التنوير، فيشير بشارة إلى مقالة فوكو (١٩٦٦) الذي يقول: «إن الله مات عند هيغل، لأن العقل احتل مكانه، وعند فيورباخ أيضًا لأن تحرر الإنسان احتل مكانه، وعند نيتشه كذلك، لكن نيتشه أبقى مكانه فارغًا، إذ مكّن الإنسان من أن يحتلّ مكانه إذا تحرر من الإنسان والله في آن» (ص ٧٤٤). ويعلّق بشارة: «هذا برأيي نص أدبي وتفسيره مفتوح على احتمالات كثيرة»، ويشرح السبب في أن فوكو يطرح أسئلة ولكن لا يجيب عنها فلسفيًا (ما هي ولماذا نشأت)، بل يبحث عن نشوئها وكيفياتها في «أركيولوجية نشوء الأفكار» (كيف نشأت وكيف تعمل، وما هي القوى التي تعمل من خلالها..») (ص ٧٤٤).

على أن ميزة فوكو هي في المنهج الذي يقترحه لتحليل العلاقة بين «العقلانية وفائض

القوة»، وكان خيار بعض المنتمين إلى مدرسة فرانكفورت «فحص طريق التنوير». يقترح فوكو طريقًا أخرى لبحث هذه العلاقة، سبيلها عدم التعامل مع عقلنة المجتمع ككل، خلافًا لما فعل أدورنو وهوركهايمر، بل التركز في مجالات في الحداثة كالجنون والمرض والجنس والجريمة والموت. والمهمة هنا هي فحص تطور تكنولوجيات واستراتيجيات التعامل مع هذه الظواهر من خلال تحديدها وإقصائها وتثبيت المجتمعات لما هو عادي وطبيعي (...). وعلى الباحث، في رأي فوكو، العودة إلى تاريخ أقدم من التنوير كي يعرف كيف وقعنا في فخ تاريخنا الخاص (...) (ص ٧٤٧).

إن «ما بعد الحداثي»، وكما يتمثّل في مسار فوكو الفكري، يشكّل أيضًا أساسًا لمساءلة. وتعليقًا على وصف فوكو لفكره بأنه يشبه «ثيولوجيا سالبة»، باعتبارها سالبة بخصوص العلوم الإنسانية لا الثيولوجية، يقترح عزمي بشارة مصطلح «العلم السالب» لأنه «يهدف إلى تبيين الفضاءات التي يقصيها العلم عن مجالاته (...)»؛ ففوكو «يطرح أسئلة لم يتطرق إليها العلم، لكنها من النوع الذي يمكنه التطرق إليها، كما يسائل المصطلحات والأدوات العلمية، بشكل علمي أيضًا، وأحيانًا بصوغ أدبي وسجالي نيتشوي الطابع». لكن «الفرق بين هذا النمط من الموقف العلماني وحتى الإلحادي (من جهة) وإلحادية نيتشه (من جهة ثانية) هو أولًا في أن فوكو حاول أن يبحث علميًا في بعض المجالات التي أهملها العلم والمتعلقة بتاريخ نشوء الذات الحداثية عبر مؤسسات الرقابة والمرض والجنس، ومن زاوية نظر الكشف عن لعبة القوة السياسة من «المصطلحات الموضوعية»، وثانيًا في أن تشكيكه في موضوعية العلم يجعله يحترم أنواع الخطابات المختلفة، بما فيها الديني، ليس من منطلق ديني، لكن نتيجة رؤيته نسبية «الحقيقة العلمية» (ص ٧٤٩).

وفقًا لهذا المزاج الفكري، تصح مساءلة نظرية العلمنة أيضًا باعتبارها خطابًا وسردية تشكلت بناءً على مصالح سياسية وقوى اجتماعية (...). وعلى الرغم من غياب معالجة منهجية عنده لموضوع الدين، تحتل «العلاقة بين الله والإنسان وموت الإله وموت الإنسان» مكانة مركزية في فكره، لكن هذا لا يعني أنه متدين، لكنه آخذ بالاعتبار التأثيرات الدينية في الفكر والسياسة. أمّا بالنسبة إلى موقف فوكو من «عقلانية التنوير»، فيرى عزمي بشارة «أنه يمضي في كسر حدود العقلانية وفي تجاوز التنوير مع الاعتراف بدوره الحاسم في تشكيل المجتمع الحديث.. وإلى تجاوز العقلانية في مناقشة تاريخ الجنون وتاريخ الجنس، وكلها موضوعات ذات علاقة بالدين» (ص ٧٥٠).

في هذا المنظور الفكري، يتموضع الدين كجزء من الثقافة بالمعنى الواسع، فلا يرى فوكو أساسًا لاعتبارهما منفصلين.

• جون رولز، هابرماس، تيلور

في الفصل الأخير (الفصل الثاني عشر) من المجلد الأول، وفي الجزء المخصص لمتابعة الصيرورة الفكرية للعلمانية والعلمنة، يعرض عزمي بشارة نماذج دالّة من كتابات ليبراليين معاصرين سبق أن أبرزوا دورًا ما للدين، أو حاولوا أن يوجِدوا مكانًا له في المجتمع المعلمن، أو تأثيرًا ما في انتظام العلاقة المتوازنة بين المجتمع والدولة، أو بين أطراف المجتمع السياسي ومكوناته.

عودة موجزة إلى الليبرالية في القرن التاسع عشر أولًا، للتذكير، بشكل رئيسي، بـ دو توكفيل، الذي يحظى بالاهتمام لتميزه بإبرازه دور الدين في المجتمع السياسي الأميركي وهو الآتي من

التقليد الفرنسي؛ إذ إنه خصص لذلك فصلًا كاملًا ومهمًا في كتابه **الديمقراطية في أميركا** بعنوان: «التأثير غير المباشر للآراء الدينية في المجتمع السياسي في الولايات المتحدة». ويقتبس عزمي بشارة قوله: «لا تؤدي الديانة في أميركا دورًا مباشرًا في حكم المجتمع، ولكن مع ذلك يمكن اعتبارها أولى المؤسسات السياسية (...) لأنها سهّلت استخدام المؤسسات الحرة» (ص ٧٧٥).

على أن النماذج المتأخرة في «العلمانية الليبرالية الحديثة» أكثر دلالةً وتعبيرًا عمّا آلت إليه الجدالات المنصبّة على معالجة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الراهن، وهذه المرة، وفي عصر العولمة والسوق وصعود النيوليبرالية، معالجة ما آلت إليه الليبرالية نفسها، وكيف يمكن تجديدها وتطويرها ومتابعة تجاذب موقعها بين الدين والعلمنة.

أسماءٌ يدرس عزمي بشارة ما كتبته تحت وطأة الإشكالات والأسئلة الجديدة المعاصرة: جون رولز (١٩٢٢ - ٢٠٠٢) وريتشار روتمري ويورغن هابرماس وتشارلز تيلور.

يرى عزمي بشارة أن رولز تميز من الليبراليين الذين سبقوه بأنه وضع الحريات ضمن نظرية شاملة في العدالة، حيث تضْمن العدالة ممارسة القيمة العليا الليبرالية، أي الحرية، وهو بذلك جمع تقليدين في الديمقراطية الليبرالية، أحدهما أكثر تأكيدًا لعنصر الحرية ومستمد من التقليد الإنكليزي، والآخر أكثر تقليدًا للمساواة ومستند إلى التقليد الفرنسي، كما أنه متأثر بنظرية كانْت في الأخلاق. على أن ليبراليته لا تنبع من المبادئ التأسيسية لعقلانية الأنوار، فالمهم بالنسبة إليه تساوي المختلفين؛ أن يكون المؤمنون بعقيدة دينية متساوين في الحقوق في نظام ديمقراطي، وبالتحديد في «المجال السياسي» وليس في حقل النظريات الفلسفية. لا شك أنها أهداف نبيلة، ولكن عزمي بشارة يتساءل في معرض عرضه ونقده أفكار رولز ثم يعلّق بالقول: «لكن هذه الفضيلة العظمى بملاقاة الناس في منتصف الطريق والاتفاق على مبادئ العيش المشترك قد تكون أقل أهمية من فضيلة وإخلاص البشرية بالنسبة إلى الأصوليين، أصوليين دينيين أكانوا، أم تابعين عقيدة أخرى..». إن «مثل هذا الطلب يتطلب من أصحاب العقائد التنازل عن بعض هذه العقيدة المناقضة لمبدأ التعددية...».

هذا وجه أساسي في المشكلة، ويبدو أن رولز «يريد من النظام الليبرالي أن يحاول قدر المستطاع، لأن المجال السياسي لا يتطلب الغوص عميقًا في الفلسفات المختلفة» (ص ٧٩٠). ثمة مقولات أو مبادئ مشتركة تقوم على «الحس المشترك» أو «الحس الشائع» تمكن من هذا التلاقي أو الحوار أو الاجماع. لكن المشكلة الكبرى، كما يعبّر عنها عزمي بشارة، والتي تواجه مثل هذه الدعوات إلى الليبرالية السياسية، هي «أن المجتمعات ليست مؤلفة من مجموعة أفراد، فإنها لا تقوم على العقل والحرية، فالمجتمع يكاد يكون ظاهرة دينية (..) ويتطلب تماسك المجتمع تخيله كجماعة ذات سمات وطقوس وأعراف مقدسة هي أساس الوطنية والقومية في عصرنا (..)». أمّا المشكلة الثانية، فإنه «يصعب ممارسة الحرية الفردية السياسية والمدنية التي هي الديمقراطية الليبرالية في مجتمع لا تنتشر فيه ثقافة ديمقراطية، يصعب فيها على الفرد تحمّل مسؤوليته كمواطن، ولا تتفق فيه القوى السياسية، دينية أكانت أم علمانية، على قواعد اللعبة الديمقراطية» (ص ٨٠٧). ولا شك أن هذه هي المشكلة المعضلة التي تواجهها مآزق التحوّل الديمقراطي بِبُعديها الليبرالي والعلماني في المجتمعات العربية. يتابع عزمي بشارة عرض أفكار هابرماس في هذا السياق، فيرى أن هابرماس مثّل أنموذجًا

آخر عن التيار الذي دفعت به الظروف الجديدة إلى تطوير الفكر العقلاني التنويري عبر «توليفة» تجمع بين أفكار المنفعية والبراغماتية والماركسية والفيبرية والنظرية النقدية، «لتنتج تصورات لأفكار الحرية والعدالة والتواصل». وقد اقترح هابرماس أساسًا جديدًا للمجال العمومي يشرعن السلطة السياسية عبر الحوار العقلاني، وهو يسعى لتأسيس الديمقراطية من خارج آلياتها البيروقراطية الممأسسة عبر إحياء المجال العمومي (تغيير بنية المجال العمومي ١٩٦٢). وتتابع أبحاث هابرماس لتطوير فكرة المجال العمومي وتعميقها في كتابين لاحقين: **نظرية الفعل التواصلي** (١٩٨١)، **والوقائع والنفاذ** (١٩٩٢).

وإذ اعتبر هابرماس أن التنوير مشروع غير مكتمل وأن حل أزماته لا تقتضي التخلي عنه بل إكماله، رأى أن الحل هو في «العقلانية التواصلية» كبديل من العقلانية الأداتية التي كانت موضوع انتقاد كثيرين، ولا سيما من جماعة ما بعد الحداثة.

كما أن هابرماس يقف ضد المحاولات المعاصرة لإحياء اللاهوت السياسي لكارل شميت «والمشحون بالحملات الدينية الآتية من القرن السابع عشر، مرحلة نشوء الملكيات المطلقة (...)» (ص ٨١٥).

أمّا موقفه من الدين، أو موقع الدين في مشروعه الفكري، فقد تدرّج الاهتمام به بفعل ضغط الأحداث العالمية المشبعة بالأبعاد الدينية، كما يشرح ذلك عزمي بشارة، لينفذ إلى الموقف التالي: «ضرورة أن يحترم العلمانيون رؤية المتدينين وزاوية نظرهم عند مقاربة الأمور، والعكس أيضًا صحيح» (ص ٨١٦).

يلاحظ عزمي بشارة أن المجتمع الذي يوفر إمكانية تعايش كهذه هو مجتمع ما بعد علماني، «وهو عند هابرماس ممكن في دول علمانية فحسب». والجديد في الأمر هو «قبول التعددية وشرعية المساهمة الدينية في المجال العام، كثقافة لجماعات غير علمانية» (ص ٨١٦). إذًا، يؤكد هابرماس في كتاباته المتأخرة «ضرورة تطوير موقف ما بعد علماني يأخذ في الاعتبار حيوية الدين في المجتمعات المختلفة، ولا يهمل إنجازاته المتراكمة على مستوى الهوية والأخلاق معًا» (ص ٨١٧). وكامتداد لهذا الرأي، يقرأ عزمي بشارة معارضة هابرماس لأصوليتين: العلمانية التي ترى أن الحداثة انتصار العقل على الجهل، والدينية التي ترى في الحداثة حالة انحطاط (...) وابتعاد عن الدين والروحانية.

في السياق نفسه، يستوقف عزمي بشارة أيضًا نقاشان آخران مع هابرماس حول أفكاره، أولهما نقاش هابرماس والبروفسور ماتسنغر في سنة ٢٠٠٤، أي قبل سنة واحدة من ترسيم هذا الأخير حبرًا أعظم (بنديكت السادس عشر)، وثانيهما (٢٠٠٩) نقاش بين هابرماس والمفكر الكندي تشارلز تيلور (مؤلف كتاب **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**)[٥]. وفي هذا النقاش، يتوافق هابرماس مع رولز في التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع؛ فهو يفسح في المجال للمساهمة الدينية في المجال العمومي، ويقف موقفًا حادًا من إعادة تقديس الدولة وضد أي محاولة لاستعادة ثيولوجيا سياسية، بأي حجة، ويرى أن التعبير عن هذه المساهمة الدينية في المجال العمومي يجب أن يكون بلغة مفهومة للجميع «لا لأتباع العقيدة أو الديانة التي باسمها يتكلّم الفاعلون فحسب» (ص ٨٢٢).

لكن ما يسمّيه هابرماس لغة العقل العام (أو العمومي) أثار نقدًا لدى تشارلز تيلور؛ فهذا الأخير اعترض على مفهوم العقل العمومي، لأنه يرى أن التخيلات الاجتماعية الحديثة تتشكل بواسطة النظام الأخلاقي الحديث. وهي لا تمثل مجموعة من الأفكار، بل تمثل «ما يجعل

ممارسات المجتمع متاحة عبر استخلاص معنى لها». يعلق عزمي بشارة: «خلافًا لرولز وهابرماس، يرى تيلور أن الدين لا يفترض أن يشكل حالة خاصة، والتركيز عليه يعود إلى ظروف تاريخية ما عادت قائمة. لا حاجة إلى الهوس بالدين تحديدًا، ويكفي الحديث عن العقائد بشكل عام، دينية كانت أم دنيوية، ولهذا فإن الأنظمة التي تستحق صفة علمانية لا يُفترض أن تُفهم بوصفها متاريس ضد الدين، لكن بوصفها تلك التي تستجيب للتنوع الداخلي للمجتمعات الحديثة» (ص ٨٢٣).

كثيرة ومتعددة هي النقاشات وأوجه الخلاف بين المفكرين المعاصرين بشأن ما آلت إليه الصيرورة الفكرية للحداثة والتنوير ولليبرالية والعلمانية، والتي يعرضها ويناقشها عزمي بشارة في هذا الفصل، لكن ملاحظةً للباحثة الإيطالية نادين أوربيناتي (N. Urbinati) تستوقفه وهي تشير إلى التجربة الإيطالية في علاقة التعامل مع اللغة والقيم والفضاء العام والإقناع، في موضوعة القوانين وتحريرها وقبولها، ومفاد هذه الملاحظة هو «أن شروط المفكرين لا تكفي، لأنها كلها شكلية، والديمقراطية ليست مجرد شكل، بل يجب أن يرافقها التزام قيم معينة، ومنها التمييز الواضح بين القانون المدني والقانون الكنسي أو الديني... إلخ» (ص ٨٢٦).

والنص يشير إلى اختلاف الخصوصيات واختلاف الأمكنة والبيئات والمجتمعات، وبالتالي الاختلاف في الخبرات والتجارب التاريخية. لذا، يكتفي عزمي بشارة في هذا المجلد بعرض ونقاش عينات ونماذج من هذه الصيرورة الفكرية الطويلة المدى زمنيًا، والواسعة الحقل مكانًا، والمتعددة التعابير فكريًا وفلسفيًا وأدبيًا، ولكنها المحتاجة إلى رفدها بالخبرات التاريخية المتمثّلة في النظريات العينية والخبرات التاريخية الفعلية، وهذا هو موضوع المجلد الثاني من هذا الجزء: **العلمانية ونظريات العلمنة.**

الهوامش

(١) القسم المتعلق بعالم الإسلام والعرب سيكون الجزء الثالث من المشروع، وهو الآن ـ كما أشار المؤلف ـ قيد الإعداد.

(٢) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ٢ ج، ج١: **الدين والتديّن**، ط ٢ منقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)؛ ج٢ في ٢ مج، مج ١: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ومج ٢: **العلمانية ونظريات العلمنة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

(٣) تأكيدًا لهذا المنحى في التفسير، نرى رجال دين مسلمين منغمسين في شأن الدنيا والسياسة يعلنون على الملأ «أن الإسلام دين علماني»، منهم، على سبيل المثال، السيد محمد حسين فضل الله.

(٤) سبق أن أشرت إلى هذا الموقف وشددت عليه في مقدمة كتابي **الفقيه والسلطان** (...) عندما ناقشت رأي كلٍ من المستشرق برنارد لويس والكاتب الإسلامي محمد عمارة، وهو رأي يردد الحجة نفسها، «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» لإثبات علمانية المسيحية أو قابليتها للعلمانية، وعدم قابلية الإسلام لها، وهي حجة تتهافت تاريخيًا في التاريخ المسيحي كما في التاريخ الإسلامي. انظر: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في ايران، الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية**، ط ٢ منقحة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، وصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، انظر: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية ـ القاجارية**، ط ٤ (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ص ١٥ ـ ٣١).

(٥) صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بترجمته العربية: تشارلز تايلر، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان، ترجمان (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

شعيب الساوري*

الغير وسيطًا لمعرفة الأنا في الرحلة الأوروبية

انطلاقًا من مقولة سارتر الشهيرة «الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه لمعرفة ذاتي»[١]، وباعتبار الرحلة انتقالًا إلى مجال الغير وثقافته، فإن أنا الرحالة لا تتجلى ولا تتحقق إلا باللقاء مع الغير؛ إذ ليست لدى الرحالة، أيضًا، سوى إمكانية وحيدة ليتعرف إلى ذاته، ويتحقق ذلك عبر نظرة الغير إليه ونظرته إلى الغير؛ فالـ«هناك» ليست كفضاء بعيد وإنما كخارج الذات[٢]، هناك حيث يتم اللقاء مع الغير عبر الخروج من الذات لفهم الغير في اختلافه، وأيضًا لفهم الأنا. وحتى نتمكن من الكشف عن ذواتنا وذوات الآخرين وعبر الحوار، يمكن أن نفتح إمكانات قبول الاختلاف.

وبالتالي، يبقى الانتقال نحو الغير لا غنى عنه لتشييد «أنا» الرحالة وهويته وإعادة اكتشافها. ولا يتحقق اللقاء مع الغير إلا بالعودة إلى الذات، وبشكل معكوس لا يتم تشييد فكر الأنا إلا بعد المواجهة مع المختلف، باعتبار أن الرحلة مجال لتجلّي الهوية الثقافية، انطلاقًا من حضور الإنسان وتفاعله وتصاديه مع الغير. ويقود هذا التفاعل أحيانًا إلى الانشداد إلى الهوية والتمركز حولها، ويقود أحيانًا أخرى إلى خلخلتها وانفتاحها بتوجيه من الوعي بالاختلاف.

لا تحدَّد الرحلة، إذن، باعتبارها انتقالًا في الزمان والمكان فقط، بل بكونها أيضًا، وبشكل خاص، تماسًا مع الغير واكتشافًا له، بما يتيح الفرصة لأنا الرحالة لاكتشاف ذاتها أيضًا، وإعادة النظر في تمثّلها للغير وعالمه، وتكسير الثابت في نظرتها إلى العالم والأشياء.

نحاول في هذه الدراسة إبراز كيف يُشيد الرحالة المغربي والمبعوث المخزني والتاجر والفقيه الحجوي (١٨٧٤ ـ ١٩٥٦)[٣]، في رحلته إلى أوروبا في بداية القرن العشرين، الهوية المغربية انطلاقًا من تصادمه مع الغير، ومنجزه الباهر والصادم ووعيه بالهوة الفاصلة بينهما، وكيف انعكس هذا التحول الملموس على تشييد صورة الغير، وعلى الاستراتيجيات السردية والخطابية التي اختارها لتشخيص ارتحاله وتفاعله مع الغير، وإظهار كيف أن الحجوي، باعتباره واحدًا من الإصلاحيين

* أستاذ باحث في الرحلة.

العرب، أدرك الغير، سواء الأوروبي أو غير الأوروبي، وتمثّله.

إرادة المعرفة

باعتبار الحجوي ينتمي إلى الخطاب الإصلاحي، لا غرابة في أن يعتني بالجانب المعرفي ويتطلع، باهتمام زائد، إلى فهم منجز الغير الناتج، في الغالب، من التقدم العلمي الباهر، والثناء، في أكثر من مناسبة، على أهمية العلم ودوره في التقدم الحضاري، والسعي إلى النهل منه.

وما يؤكد هذا المسعى هو تحقيق الحجوي أمرًا جديدًا ومختلفًا في النصف الثاني من رحلته الذي خص به إنكلترا. وكانت رحلته تلك اختيارية، ولا سيما أنها لم تكن تحت ضغط أي إكراه رسمي، وهذا جديد بالنسبة إلى الرحلات السفارية المغربية نحو أوروبا؛ إذ كانت كلها بدافع رسمي يتمثّل في الاضطلاع بمهمة دبلوماسية. ويختار الحجوي الذهاب إلى إنكلترا بدافع من حُب المعرفة والاكتشاف اللذين حفزهما ما قيل وما سُمع ليقودا إلى الاندهاش من منجز الغير، إلى درجة أنه صار عجيبًا لدى الرحالة. ويقتضي السفر إليه للكشف عن أسراره، بشكل مباشر، عبر العيان لا الاكتفاء بالسماع. يقول: «فإني اخترت أن أذهب إلى لندرة ومنشيستر، لما أسمع عنهما من العجائب»[٤].

ويبقى العلم والأخلاق التيمتين المهيمنتين على إدراكات الحجوي وعلى مشاهداته وما التقطه وما ركز عليه؛ فهو يعتبرهما قوة ما بعدهما قوة، انسجامًا مع مطمح الرحلة إلى المعرفة ولو اقتضى الأمر الانفتاح على الغير كضرورة تاريخية صارت ملحة اقتضتها المرحلة.

تقود إرادة المعرفة الرحالة إلى التوقف عند أسباب تقدم الغير وتفوقه، والمتمثلة في خصلتين أساسيتين هما النظام والأخلاق، حيث يقول «ولولا هذا النظام وذلك الأدب لهلكوا»[٥]، والكشف عن مكامن القوة لديه، من دون أن يفوت أي فرصة للتعمق في معرفته، ويستوقفه أمر زيادة ساعة من الليل في النهار فيقول: «وزيدت ساعة في هذه الحرب العظمى اختلسوها من الليل وزادوها في النهار لقصد الاقتصاد في الضوء وغيره»[٦].

كما هو معلوم، رأى الرحالة الآخر واكتشفه، ويريد في خطابه أن يعيد، بالضبط، ما رأى وما اكتشف[٧]. ونلمس، بشكل جلي، رغبة ملحة من الحجوي في جعل القارئ يعرف ويتعلم، وفي أن يكون الآخر واضحًا لديه، ومعرفة أسباب قوّته وتفوقه. وحين يعجز عن معرفة تحول الغير وتشخيصه ونقله، يُرجع الأمر إلى القدرة الإلهية: «فما أقدر خالق الإنسان، وموفقه إلى إبداع ما يكل عن وصفه اللسان»[٨].

فهناك إرادة لنقل معارف الغير إلى المتلقي، وهي تتحقق من خلال جعل القارئ يعرف عبر جعله يرى، لأن الغاية الإخبارية تبقى واحدة من السمات المميزة للمحكي الرحلي، إذ يتوجه الرحالة إلى القارئ ليجعله على علم بحصيلة ما رأى. ويتعلق الأمر بجعل القارئ يعرف الهناك المكتشَف، وذلك عبر استراتيجية العيان.

العيان

تمشيًا مع إرادة المعرفة التي وجّهت الرحالة، تبقى العين في النص الرحلي شاهدة على ما هو كائن، وتسمح، في الآن ذاته، بالانتقال من

العالم المعروف إلى العالم المجهول[٩]، وهو ما يفسر حرص الحجوي الكبير، وعن قصد ووعي، أن ينقل إلى قارئه ومتلقّيه ما يعرفه عن الآخر، مراهنًا على العيان كاستراتيجيا لكتابة رحلته. يقول: «ورأيت أن أقيد ما شاهدت في رحلتي هذه لإفادة أهل المغرب الذين لم يرحلوا ولم يعرفوا شيئًا من أحوال أوربا، ولم أرد أن أضخم رحلتي هذه بالتكلم على جغرافيات البلاد وتاريخها القديم والحديث»[١٠]، نظرًا إلى كون الرحالة شاهدًا بامتياز، انطلاقًا من كونه رأى. يقول: «وما كتبت إلا ما رأيت»[١١]. ويعلن، صراحة، عن رفض التمثلات والتصورات القبْلية التي تسبق الرحلة وفعل السفر قائلًا: «ويتصورونها بطريقة لا تنطبق على الحقيقة عند الاختبار»[١٢]، وهذا يؤكد الصراع الداخلي الذي كانت الذات تختزنه بين المرئي والمعرفة المسبقة، الأول يحفز الثانية، والثانية تحاول محو الأول[١٣]. تبعًا لذلك، لن تشيد صورة الغير انطلاقًا من أنماط قبْلية أصلية عابرة للتاريخ، وإنما هي صورة تنبني على أساس العيان، ولا تتشكل إلا بالاعتماد على تأثير منجز الغير في نفسية الرحالة؛ فهو منجز يفرض نفسه عليه ويجعله يتكلم بدلًا منه، انطلاقًا من قوة المنجز الملاحظ وإبهاره للأنا، إلى درجة عجز اللسان عن القبض عليه والتقاطه. وهناك وعي بأهمية اللغة في فهم الآخر ومعرفته والوعي به. يقول: «ثم اعتذر بعدم معرفتي للغة القوم الذين أتكلم عن أحوالهم»[١٤]، والوعي بدورها في التواصل مع الغير. يقول: «إذن كان من الواجب أن نصحب معنا ترجمانًا»[١٥].

لكن الرهان على العيان لا يعني الغياب المطلق للسماع والذاكرة، وإنما يحضران فقط على سبيل المقارنة وليس لترميم شروخ الهوية، كما هي حال كثير من الرحالين السابقين عليه. وبذلك يرفض الحجوي وضع الغير في خانة واحدة ثابتة وإدخاله في إطار مُعَدّ سلفًا، ويبتعد عن التعميم والاختزال ويترك العيان يشكل صورته.

يبدو أن فعلي السفر والمقارنة غير منفصلين داخل خطابٍ قطبُه هو لقاء الأنا بالغير[١٦]، ولا يمكن أن نعرف الأنا وهويتها إلا من خلال الغير، وتحضر صورة الأنا في المقارنة وإبراز أهمية الأنا. وفي رحلة الحجوي تصير الرؤية هي الأداة الرئيسية للمقارن[١٧].

لا ثبات لصورة الغير

ما يلاحَظ على صورة الغير في **رحلة الحجوي** أنها ليست قبْلية وجاهزة وليست نمطية، وإنما تتأسس انطلاقًا من التفاعل مع الغير والاحتكاك به، ومن طريقة تعامله مع الأنا، أي إنها مبنية على التجربة والمرئي والمعيش، وهي صورة بَعدية، أي بعد الرحلة وليست سابقة على فعل السفر. وما يؤكد هذا هو أن الغير ليس واحدًا وغير قابل للحصر داخل خانة واحدة وقالب جاهز، كما عوّدتنا الرحلات السابقة، وهي الكفر، فالفرنسي ليس واحدًا وهو ما يسجل التعميم والاختزال. وجرى تشييد صورة الغير في **رحلة الحجوي** تبعًا لإرادة المعرفة واستراتيجية العيان.

كما نسجل غياب الدعاء على الغير وغياب نعته بالكافر، كما تعوّدنا لدى الغساني والعمراوي والفاسي، ونسجل تلاشي الخطاب العنيف تجاه الغير. ولكن يحضر بعض الأحكام الأخلاقية التي تلجم انفتاحه، خصوصًا تبرج النساء: «ولا سيما النساء فقد خلعن ربقة الحياء وتبرجن

تبرجًا لا يتصور فوقه إلا فساد الحيوانات في الطرق جهارًا [...] فهذا شيء أفسد الأخلاق، ولا تستحسنه الأذواق»[١٨]. كما أنه يشير إلى تعصب الغير وتسامح المسلمين، حين تضايقه نظرات الإنكليز إلى لباسه ولباس من كان معه، فيرد قائلًا: «فما أشد تعصبهم، وما أحسن تسامح المسلمين الذين لا يعيبون على الغريب شيئًا!»[١٩].

يطلع الخطاب بشأن الغير بقيمة ديداكتيكية، انطلاقًا من هدف استراتيجي وضعه الرحالة، ولو أنه لا يعلنه، وهو ضرورة الاستفادة من منجز الغير، وذلك بالإقبال على العلم. ويتضح ذلك في تركيزه على أهمية العلم وحسن النظام لدى الغير: «ولقد أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علومهم وكمال النظام في الأعمال والأحكام، وما فطر عليه أهلها عمومًا من الشغف بالنظام في كل شيء، وإتقان كل عمل يأتونه، وعلو الهمة في الترفه وحب الجمال والتظاهر بالكمال، والهيام بالعلوم والمعارف. وأساس ذلك كله هو العلم، فالتعلم عندهم إجباري على الرجال والنساء»[٢٠]. ويقول عن أهمية العلم: «فعلمنا أن الرياسة ليست بكبر سن ولا بعظمة جثة، وإنما يستحقها من له مزيد من علم ومعرفة»[٢١]. ويشيد بالأخلاق الحسنة للغير: «وقابلنا مقابلة لطف وأدب»[٢٢]، مستحسنًا قيم الغير الأخلاقية والعلمية، ومحاولًا التماهي معها، ومتمنيًا لو كانت لدى الأنا. وكما يقول تودوروف: لا يفقه الرحالةُ الآخرين إلا بالقياس إلى حاجاته الخاصة[٢٣]، فشُكلت صورة الغير على أساس أنه متمكن من المعرفة والنظام وحسن المعاملة. وما يفتقر إليه الرحالة في مجتمعه هو ما يوليه أهمية، أي العلم والمعرفة التي تمكّن مجتمعه من مواكبة الركب الحضاري. ويترجم ذلك في استغرابه تقدم اميركا السريع على الرغم من حداثة استقلالها. يقول: «ففي مدة قرن ونصف تبلغ أمة حديثة الاستقلال هذه العظمة؟ إنه لشيء عجيب!»[٢٤]. ويقول في مكان آخر: «هذه أمة جاءت في الزمن الأخير ألّف علماؤها هذا العدد من الكتب [...] فما أعظم مدارك البشر إذا كان عائشًا في جو صاف يستنشق فيه هواء الحرية المطلق، ويتغذى بلبان العلم والتهذيب!»[٢٥]، وفي ذلك تصريح غير مباشر وتلميح إلى الوعي بتأخر الأنا في مقابل تقدم الغير، لأن «كل صورة تنبثق عن إحساس، مهما كان ضئيلًا، بالأنا، مقارنة مع الآخر وبالهنا مقارنة مع مكان آخر»[٢٦].

الرحالة لا يكتفي بوصف الغير، وإنما يحكم عليه أيضًا، وأحكامه ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى وعي الرحالة بذاته وبالتحول الذي طاول صورة الغير إلى ما هو إيجابي وصورة الأنا أيضًا إلى ما هو سلبي، وهو ما يجعلها موضوعًا للنقد. ولم تعد صورة الغير قائمة في الماضي، وإنما باتت مؤسسة على الوعي بالحاضر وبالمنجز الذي يقف دليلًا على تفوّق الغير على الأنا، وذلك على المستويات العلمي والتقني والسلوكي، وبالتغير الحاصل وثبات الأنا أمام تقدم الغير.

على العموم، جاءت صور «الغير» إيجابية ومتغيرة ومتعددة في عمومها، وبعيدة عن الصور النمطية الجاهزة التي كانت مهيمنة على الخطاب الرحلي السفاري، وذلك انطلاقًا من هيمنة المرئي على المروي بالحضور اللافت للعيان على السماع، والذي كان خيارًا واعيًا. وقد جعل الحجوي

يتجاوز الموقف الرافض للآخر والحكم عليه بالسلب والانطواء على الذات، بحجة الخوف عليها من الذوبان والانصهار، ويعانق علاقة جديدة أساسها قبول الآخر والاعتراف به بحجة الضرورة التاريخية التي تقتضي الانفتاح على الغير وفهم سر تقدمه، وذلك في إطار الوعي بتخلف الأنا، نظرًا إلى اندراجه ضمن الخطاب الإصلاحي الذي لم يرفض الغرب بل حاوره ودعا إلى الاقتباس منه[٢٧].

كما نلمس في رحلة الحجوي، إلى حدّ ما، نوعًا من التسامح في النظر إلى الغير، بلغة هنري باجو، وبالاعتراف بالآخر باعتباره متميزًا ولا يمكن الاستغناء عنه[٢٨]، لأن تكوين صورة عن الذات لا يتأتى إلا بحضور الغير، بلغة سارتر؛ فنلاحظ أن الحجوي يحاول، في كثير من الأحيان، تقبُّل الآخر كما هو، والبحث عمّا يمكن أن يستفاد منه، والبحث عن جميع التأثيرات التي تأتي من الغريب[٢٩]، والإقرار باختلافه عنا. يقول: «إلا أن المنتقد له أن ينتقد أمورًا لا تناسب الأخلاق العالية ولكن علم كل أناس مشربهم...»[٣٠]، والأمر «يتعلق بمعرفة الغير في اختلافه»[٣١]. ويؤكد الرحالة أن الغير متحرك ومتغير، ولم يعد ثابتًا، كما تصورته جُل النصوص الرحلية السابقة على **رحلة الحجوي**، وأيضًا الثقافة السائدة، وإنما الأنا هي التي صارت ثابتة في مقابل تغير الغير، وكأن الحجوي يؤكد أنه لكي نتغير إلى الأحسن علينا أن نقر بتفوق الغير وتميز منجزه الذي صار يبهرنا.

الأنا في مرآة الغير

ينبني محكي الرحلة انطلاقًا من نقطتي معْلم هما: أولًا الرؤية وبعد ذلك التذكر، وكل رحلة محكومة بهذين الفعلين[٣٢]؛ إذ يتحول الشيء المرئي إلى شيء مدرَك، فيترك فعل الرؤية مكانه لفعل المقارنة، وذلك من أجل رؤية الغير[٣٣]، وأيضًا رؤية الأنا من خلال رؤية الغير، وكما يقول باجو: «إنني أنظر إلى الآخر، وصورة الآخر، ينقل نوعًا من الصورة عن هذه الأنا التي تنظر وتتكلم وتكتب»[٣٤]، لأن الصورة فعل ثقافة وممارسة إناسية للتعبير عن الهوية والغيرية في الآن ذاته[٣٥]؛ فالصورة ترجمة للآخر وهي أيضًا ترجمة ذاتية[٣٦]، باعتبار أن الآخر محفز للرحالة على تشكيل صورة الأنا أو استحضارها، ومحاولة فهم السر وراء تقدُّم الغير في مقابل تخلّف الأنا، بالحرص على الابتعاد عن الصور النمطية التي تكون عادة عائقًا أمام تحقيق هذه الغاية. وبجعل من رحلته خطابًا نقديًا للذات، كان رهانه الأساسي، للوعي بأسباب تقدم الغير، هو الانطلاق من فكرة مؤداها أن معرفة الأنا لا تتأتى إلا بحضور الغير، فالوعي بالغير يقود الأنا إلى معرفة ذاتها، كما هي لا كما كانت تعتقد أنها هي. لذلك يتساءل تودوروف: «أليس من الواجب علينا معرفة اللاأنا لكي نفهم الأنا؟»[٣٧]، باعتبار أن الرحلة هي نقلة إلى الآخر وانتقال إليه وإلحاح على تقديمه هناك ومقارنته بوضع الأنا في اختلافها المعرفي والفضائي[٣٨]، وكما يقول غادامر: «أن نكون منفتحين على الغير يتضمن بأن أقبل بتركه يؤكد لي شيئًا معارضًا لي»[٣٩].

يتخلى الحجوي، بوعي، عن المنطق الدفاعي المقاوم الذي يعمل، ما أمكن، على تحسين صورة الأنا وتزيينها، ولو اقتضى الأمر بعثها انطلاقًا من ترميم تقيمه الذاكرة، ليقدم لنا صورة للأنا موسومة بالنقد انطلاقًا من صورة الغير، لأن

الغير طريق إلى الوعي بالذات بقدر ما يوقظ الذات على حقيقتها(٤٠).

يقر الحجوي بتأخر الأنا، ويحاول الكشف عن أسباب هذا التأخر: «عجبًا لكم، ما حصل ملل لمن ألّف أو كتب أو طبع أو سفر أو ادخر أو بنى أو رصف أو جنس [...] فلا أمل في ارتقاء من به داء الملل، فالملل آفتنا العظمى وسبب من أسباب تأخرنا وتقدم غيرنا، إنا إذن لمن العاجزين»(٤١). يعكس هذا تبصرًا بعيوب الذات وبكل ما يجعلها عاجزة عن فهم السر وراء تقدم الغير وتخلّفها. ويتعلق الأمر بصورة الآخر المغربي الذي يرفضه الرحالة ويحاول استبعاده، وهذا ناتج من الرجّة التي تركها «الغير» الأوروبي لدى الرحالة وجعله يعيد النظر في الأنا التي لم تعد وحدة متجانسة، بل صارت تتضمن آخرها الذي صار موضوعًا للوم والعتاب، والذي يصل إلى حد التأنيب كما في النص أعلاه.

تتأسس صورة الأنا في رحلة الحجوي انطلاقًا من مجموعة من الحالات الانفعالية التي يعيشها الرحالة في أثناء مشاهداته:

دور العلم والنظام وحسن الأدب في تفوّق الغير في مقابل تخلّف الأنا: في محاولة الحجوي استيعاب اللحظة التاريخية عبر الإقرار بتفوق الغير على مستوى العلم والنظام وحسن المعاملة، وإشادته بدور هذا الثالوث في رقي الأمم، يقر بتخلّف الأنا، فيقول: «بذلك ارتقى مجموع الأمة من الحضيض الذي وقع فيه مجموع الأمم الغير متمدنة التي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدبًا ولا حسابًا ولا ولا... كأهل المغرب الأقصى مثلا»(٤٢)، وأيضًا في المبادرة الفردية التي تغيب لدى الأنا. يقول عن دور الجمعيات ونوادي العلم في فرنسا: «وهم لا يتكلون على الحكومة في كل شيء مثلنا، ولا سيما في العلم الذي هو أهم ما يهم»(٤٣)، وفي التآلف بين الموظفين الفرنسيين، وهو أمر مفتقَر إليه لدى الأنا، يقول: «وما أحقنا أن يتآلف بعضنا بعضًا»(٤٤).

الصورة الغالبة على الأنا في الرحلة هي أن ذات الرحالة موضع استغراب بالنسبة إلى الغير؛ إذ بيّن الرحالة، في أكثر من مناسبة، أنه أصبح موضع استغراب وفرجة، وخصوصًا من لباسه «يتعجبون من لباسنا كأن الإنسان ما خرج من بطن أمه إلا باللباس الأوربي»(٤٥).

وهناك صورة أخرى مهيمنة على جل مشاهداته الحجوي وهي صورة المندهش من الغير ومن منجزه، على اعتبار أن «الآخر قد يمثّل الجدة فيبهرنا بغيريته»(٤٦). وقد حصل هذا الانبهار بفرنسا بسبب التقدم العلمي والمخترعات كالهاتف والمصعد والكهرباء. يقول عن باريس: «وبالجملة فباريز دار العجائب ومجمع الغرائب»(٤٧). وقد تمثل هذا في الانبهار أيضًا بالصناعة والتجارة والأخلاق لدى الإنكليز، ويقوده انبهاره إلى محاولة فهم سر نجاحهم في التجارة، فتبهره البنية التحتية. يقول: «وفي تلك المحطة ترى من الخطوط الحديدية فوق الأرض وتحتها، فترى قطارًا فوق قطار مما يدهش البال ويحير العقل»(٤٨) بالتركيز على عجائب المنجز ونظامه المحكم. ويتمظهر هذا الانبهار بشكل كبير في العجز عن الوصف: «ما لا نقدر على وصفه»(٤٩)، ويصل الانبهار إلى الاندهاش: «فهناك يدهش اللب ويحصل الحيرة»(٥٠)، وحين يعجز عن فهم ما يشاهده يحتمي بالقدرة الإلهية كوعي بالقطيعة والهوة الحضارية الفاصلة بين

الأنا والغير: «ويفهم العالم معنى قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾»(٥١).

وهناك صورة أخرى نابعة من شهادة الغير الذي يعترف بالقوة العسكرية للأنا المغاربية؛ التونسية والمغربية والجزائرية، في إثر مشاركتها في الحرب العلمية الأولى إلى جانب القوات الفرنسية من خلال شهادة الجنرال غورو: «واعترف بما شاهده من بسالة الجنود المغربية والجزائرية والتونسية»(٥٢).

تبعًا لذلك، تبقى **رحلة الحجوي** وثيقة ذات أهمية كبرى، في سياقها التاريخي، فهي شاهدة على تغير في وعي الأنا بالغير وبذاتها، ولا تتحرج من نقدها أمام تفوق الغير وتعدد مزاياه على مستوى العلم والنظام وحسن الأدب.

تركيب

هكذا يتبين لنا أن تتبّع صورة الآخر وكيف يتمظهر لدى الأنا، هو أيضًا خطاب عن الأنا، وقراءة وتشخيص لها، وإبراز عوامل ضعفها مقارنة بالغير، باعتبار أن الفضاء الأجنبي يتيح للأنا إعادة اكتشاف ذاتها، ويجعلها تعيد النظر في هويتها وكيفية التعبير عنها، وهو ما سمح للحجوي بتجاوز منطق الصدام مع الغير والصورة النمطية المكرورة عن الهوية وعن الغير، أي هو إقرار بالتغير والتحول الذي طاول نظرتنا إلى الأنا، وكانت الرحلة لدى الحجوي بمثابة مسافة مكّنت الأنا من إعادة النظر في ذاته، وإعادة اكتشافها انطلاقًا من الغير المختلف.

الهوامش

(1) Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, collection pensées (Paris: Nagel, 1965), pp. 66-67.

(2) Elizabeth Chalier-Visuvalingam, «Littérature et altérité: Penser l'autre,» *Revue d'études françaises*, no. 1 (1996), p. 158.

(٣) محمد الحجوي، «الرحلة الأوروبية،» في: سعيد بنسعيد العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، دراسات في الأدب الجغرافي**، ارتياد الآفاق (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦).

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(7) Véronique Magri, «Le Discours sur l'autre à travers quatre récits de voyage en Orient,» *L'Information Grammaticale*, vol. 63, no. 1 (1994), p. 47.

(٨) الحجوي، ص ١١٤.

(9) Bernard Fernandez, «L'Homme et le voyage: Une connaissance éprouvée sous le signe de la rencontre,» p. 16, sur le site: <www.Marco-Polo.org>.

(١٠) الحجوي، ص ١٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(13) Roland Le Huenen, «Le Récit de voyage: L'Entrée en littérature,» *Etudes littéraires*, vol. 20, no. 1 (Printemps-Eté 1987), p.49.

(١٤) الحجوي، ص ١١٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(16) Mehmet Emin Özcan, «Voyager et comparer: Le Rôle du récit de voyage dans la formation de l'esprit comparatiste,» *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 20, no. 1 (2003), p. 33, sur le site: <http//WWW.Edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/2003201Mehmet Emin ÖZCAN.pdf>.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٨) الحجوي، ص ١٤٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٣) ت. تودوروف، «الرحالة الحديثون،» ترجمة حسن الشامي، **الكرمل**، العدد ٣٥ (١٩٩٠)، ص ١٦٨.

(٢٤) الحجوي، ص ١٢٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٦) دانييل ـ هنري باجو، **الأدب العام والمقارن**، ترجمة غسان السيد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧)، ص ٩١.

(٢٧) سالم يفوت، «الاستشراق، وعي بالذات من خلال الوعي بالآخر» **أيس** (الجزائر)، العدد ٢، السداسي الأول (٢٠٠٧)، ص ٤٥.

(٢٨) باجو، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(29) Chalier-Visuvalingam, p. 139.

(٣٠) الحجوي، ص ١٤٥.

(31) Chalier-Visuvalingam, p. 134.

(32) Özcan, p. 37.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٤) باجو، ص ٩٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣٧) تودوروف، ص ١٦٨.

(٣٨) عبد النبي ذاكر، **الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب** (أكادير: جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٧)، ص ٤٤.

(39) H.G. Gadamer, Verite et methode; les grandes lignes d'une hermentique philosophique, Ed. Seuil, (Paris, 1976), p.27.

(٤٠) علي حرب، **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧)، ص ٥٦.

(٤١) الحجوي، ص ١٤٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

أنطوان دانشان

الحياة الإنسانية بمنطق الفيزياء والبيولوجيا

قراءة في كتاب «ما الحياة؟»*

ترجمة: قوعيش جمال الدين**

منذ مدة طويلة طُبعت البيولوجيا بالمذهب الحيوي الذي كان من واجبها أن تتأسس عليه في شكلها الحديث، من خلال الاتصال بالفيزياء. بالفعل، إنّهم لَفيزيائيون من قاموا بالدفعة الأولى التي بها تأسست البيولوجيا الجزيئية. ربما نحن مدينون للألماني ماكس دالبروك (M. Delbrück) لحصوله على المبادرات الأكثر ثراء بالوعود في هذا الميدان، لكننا مدينون أيضًا للنمساوي إرفين شرودنغر، المعروف دوليًا بوصفه الكوانتي للذرة، والمرتبط بالنموذج الموجي للمادة، وإليه ترجع أغلبية مبدعي البيولوجيا الجزيئية عندما يتذكرون أحداثًا تشجع مهنتهم، وكلّهم يشيرون ـ كنقطة انطلاق ـ إلى الكتاب الصغير لشرودنغر **ما الحياة؟** الصادر سنة ١٩٤٤، رغم أن الكاتب كان يعيش في منفاه في دوبلان.

تُرى، ماذا يوجد من جديد ومدهش في هذا الكتاب؟ أن النظر إليه من بعيد، بعد مرور أكثر من أربعين سنة على صدوره، يوضح لنا كم كان تفكير شرودنغر مبشرًا وملائمًا لموضوعه، لكن قراءة **ما الحياة؟** تعلّمنا أكثر من ذلك: نجد كذلك الأصل، لكن تسليط الضوء الحقيقي على محاور متكررة تطارد العقول المعاصرة المتحمسة للبيولوجيا، من دون الحصول على الشجاعة الحقيقية للفهم، وتحاول، عن طريق تعميمات سيئة احتواء العالم في وصف وحيد مؤسس على أيديولوجية نظام مشكوك فيها.

الكريستال اللادوري

مع مطلع ١٩٤٥، سئل دالبروك عن «الفيزياء الصريحة»، بحسب تعبير شرودنغر، على أساس القواعد الفيزيا ـ كيماوية للحياة. المسألة تعلقت بمحاولة ربط القوانين الشكلية للجينية التي تشير بشكل يُنبئ بكيف تنتقل بعض الطبائع الوراثية، والطبيعة الفيزيائية لأجزاء الخلية، إلى جوهر الكروموزومات تحديدًا، حيث كنا نعلم بوجود بعض العلاقات مع الوراثة. نقطة الانطلاق لهذا

* Schrödinger, Erwin, *What is Life. The Physical Aspect of the living Cell* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1944).

** أستاذ الفلسفة في جامعة الجزائر الثانية.

التفكير تمثّلت في دراسة التحولات، المدركة كتغيّرات **فجائية ومتقطعة وثابتة** لنسب الفرد.

نشاط الإشعاعات المؤيّنة، مثل أشعة X، حول الخلايا، سمح لدالبروك وزملائه بأن يربطوا **بشكل ملموس** الوحدات الوراثية، الجينات، بالهدف الرئيسي للأشعة المؤيّنة في الخلية. وبيّن الحساب إذن أن هذا الهدف كان صغيرًا بالنظر إلى أحجام الجزيئات الموضوعة على الأكثر بضعة آلاف من الذرات. هذه هي إذن نقطة انطلاق تفكير شرودنغر، مقترنة بافتراض إبستيمولوجي:

«كيف بإمكاننا أن نفسر، من طريق استخدام الفيزياء والكيمياء، الظواهر التي تحدث في المكان وفي الزمان، وذلك في الحدود الفضائية لمتعضية حيّة؟»

وتبيّن أن شرودنغر أوضح ذرات معزولة، حيث توجد جزيئات عاجزة للمحافظة على **ذاكرة** ضرورية للانتقال الملائم للطبائع الوراثية، فرصة بالنسبة إليه لربط الفيزياء التي يعرفها، المتعلقة بالذرة، وبالميكانيكا الإحصائية، مع الواقع البيولوجي. وعلى وجه التحديد يخصص وقتًا طويلًا من تفكيره حول ملكة مهمة للكائن الحيّ، المهملة غالبًا اليوم رغم قيمتها الكبرى، تلك المتعلقة بالقابلية لكل حياة للالتزام بصفة شمولية، ماكروسكوبية. كيف بالإمكان ربط حشد الذرات لحركة الخلية بتنظيم دماغ الإنسان؟ كل السؤال قائم على إعطاء هذا الحشد شكلًا، هيكلًا: وحدها **جماعات** الذرات هي القادرة، شريطة أن يكون التجميع مستقرًا نسبيًا، وله عمر كاف لدرجات الحرارة حيث تتطور الحياة. وفي الإمكان إقامة الحوار بين الماكروسكوبي والميكروسكوبي عندما يوضع عدد كبير من العناصر القاعدية في ترابط: انطلاقًا من أمثلة بسيطة، البارامغناطيسية (Le paramagnétisme)، الحركة البراونية أو الانتشار، يبيّن كاتبنا أن في الإمكان أن يوجد نظام ماكروسكوبي فضائي ومؤقت، وأن ذهابًا وإيابًا مناسبين بين دينامية محلية ودينامية شاملة سيسمحان بإيجاد أشكال ماكروسكوبية مستقرة. نجد هنا، مثلًا، طعم أولي تفكير بعض المفكرين المعاصرين، المنتقدين بشدة للبيولوجيا الجزيئية، مثل الرياضي رونيه توم (R. Thom)، وأن من الضروري اليوم ألا نغفل هذا البُعد المهم للكائن الحيّ، أي الاقتران بين الماكروسكوبي والميكروسكوبي.

لكن الفضل الكبير لشرودنغر (في تعارض مع انتقادات اليوم، المصابة بعيب نظري نلاحظه في أفكار البيولوجيين التي تأتي لنسيان المتصل باختيار **سلّم** أدنى ضمن موضوعات معتبرة) في توضيح أن المستوى الجزيئي، الذي يمكن، مهما كان صغيرًا، اعتباره مستوى وثيق الصلة بالتحليل، وهذا ما جلب انتباه الفيزيائيين، المعروفين اليوم ربما من بين مبدعي البيولوجيا الجزيئية، مثل م. ويلكنس (M. Wilkins) أو ف. كريك (F. Crick)، عندما قرأوا نص شرودنغر. الصورة المعتادة للفيزياء أو للكيمياء كانت حول الترتيبات **العادية** للذرات، عندما نتناول هيكلًا منظمًا. الكريستال هو نموذج أو رمز عالم غير عضوي، لكنّه كذلك لعالم قوانين المادة (وعندما نتحدث عن المادة نفكر دائمًا بمصطلحات **الفيزياء**). العالم الحيّ مطبوع بالحركة، باللانظام، بالتغيير. ومادته تكون غالبًا سائلة، لاصقة، لزجة. وعليه، يسمّي الكيميائيون المنتوجات الصادرة عن الأنظمة الحيّة بالغروائية. طبّق شرودنغر هوية مطلقة على

القوانين القائمة على تنسيق المادة، إن كانت جامدة أو حيّة، باحثًا عن توفيق هذين الطبعين الأقصيين: «الكريستال» اللاعضوي و«الزجاج» غير المتبلور للعضوي. كان يلزمه أيضًا التفاف للوصول إلى لب فكرته بشأن المركز المادي للحياة، دعامة للوراثة: سلاسل غير منظمة لذرات تصبح أكثر حساسية لتذبذبات حرارية، يجب إذن أن تكون منظمة في شكل جزيئات، لتؤدي دورها. وإذا لم يستعمل مصطلح «ماكروجزئي» (Macromolécule) مماثل لمفهوم جديد نسبيًا، وبالخصوص موظف من جانب الكيميائيين، يفترض شرودنغر أن ذرات الوراثة منظمة بحسب النظام المفروض لهيكل بلوري، لكن هذا النظام ليس مجرد تكرار منتظم يجلب فقر الهياكل الجامدة، بل يحوي أيضًا الأنماط المتغيّرة، المحمولة من طرف المنشأ المنتظم للكريستال؛ هذا **الكريستال اللادوري** هو إذن دعامة الذاكرة الوراثية.

نفهم بسهولة هذه الاستعارة، وليس من الغريب أن العقول الفضولية كانت مندهشة لقدرتها، وخاصة من خلال إشارتها إلى الطريق المؤدي إلى اكتشاف أنها التنظيم **الحقيقي** لمادة الجينات:

«نعتقد أن الجينة - أو ربما مجموع الألياف الصبغية - هي جامدة لا دورية».

مع، كمذكرة، جملة تشير بشكل ملموس إلى ما يجب أن نشاهده:

«على أساس أن يكون على درجة عالية من المرونة، ليس بمثابة اعتراض، لأن خيطًا رقيقًا من النحاس هو كذلك أيضًا».

الطريق مرسوم: صفوا مادة الكروموزومات، وستكتشفون خيطًا رقيقًا جدًّا (الأبعاد معروفة من طرف أعمال دالبروك المتعلقة بالانتقالات عبر أشعة X) له هيكل كريستال لا دوري!

في حقبة آفري (Avery) وزملائه الذين كشفوا القدرة المتحولة للحمض النووي (ADN)، كانت الطبيعة الكيميائية للجينات مكتشفة. ولم يتطلب الأمر أكثر من عشر سنوات ليكتشف علماء تأثروا بكتيب شرودنغر سر طبيعة «الكريستال اللا دوري».

الشفرة

لكن نص كاتبنا حمل بذورًا لاكتشافات أخرى، نابعة عن تفكير وصور بسيطة، كما هو مستعمل غالبًا في الفيزياء، حيث لـ«تجارب الفكر» دور رائد. إنّه يريد إبراز ما يجب أن ينظر في المادة الحيّة. لزومية السؤال جوهرية جدًّا: إنّها تقرر أهمية الإجابة. وشرودنغر يفهم أنه لا يكفي معرفة **دعامة** الوراثة، لكن يجب كذلك فهم كيف يتم تحول تنظيم هذه الدعامة إلى نشاطات مرتبطة بالحياة: بعد كل شيء، على الكائن الحيّ أن يقوم بتغيير المادة وفق محيطه، ربما ليتحرك، وأكيد ليتناسل. في مرحلة لم يكن الإعلام الآلي موجودًا وحيث كلمة برنامج توجد أساسًا مع دلالة مسرحية، يستعمل شرودنغر استعارة: لتوصيف هذا التحول ودور منشأ الجينات، يستعمل، مثلما يقوم به جيدًا اليوم مستعملي الإعلام الآلي، عندما يعبّرون بلغتهم الخاصة كلمة **شفرة**. إنه نوع من الشفرة التي تقرر، بشكل حتمي صارم، التطور اللاحق للتنظيم:

«بإعطاء هيكل الألياف الصبغية اسم شفرة، نريد الإشارة إلى أن العقل الكلّي الذي صممه لابلاس (Laplace) ذات يوم هو بالنسبة إليه كل علاقة سببية تصبح فورًا قابلة لأن تُفَك. ويمكن أن

يُستنتج من هذا الهيكل، وعلى جناح السرعة، ما إذا كانت البيضة، الموضوعة في شروط ملائمة، ستتطور إلى ديك أسود أو دجاجة مبقعة، إلى ذبابة أو نبات ذرة، وردية جينية، خنفساء، فأر أو امرأة».

هكذا إذن جرى استعمال كلمة شفرة على نحو غير معتاد في الماضي. وما هو مركزي في تعليل شرودنغر وفهمه بعض قرائه فقط، هو أن النموذج الذي سيبنى التنظيم وفقًا له، أي «القالب الداخلي» لبوفون (Buffon)، موضوع فيزيائي، **وتسيّره هو نفسه القواعد التي تميّزه**. هنا القانون البيولوجي الأساسي أكثر من سواه ولا يزال غير مفهوم إلى اليوم:

«لكن مصطلح الشفرة هو، بطبيعة الحال، ضيّق جدًّا. الهياكل الكروموزومية تسمح في الوقت ذاته لتحقيق التطور الذي ترمز إليه. إنها شفرة القانون والسلطة التنفيذية... أو، لاستعمال مماثلة أخرى، هي في ذات الوقت مخطط الهندسة والعمل الفني للمقاول».

ما لم يفهمه شرودنغر بعدُ، وسيكتشفه المبدعون الحقيقيون للبيولوجيا الجزيئية، ليس أن هذه المهمات المزدوجة، كمنشأ وكأساس، لا يمكن أن يكون لها معنى ـ الجينة ـ لها عنصر مفهومي آخر ـ المنتوج النشط للجينة. يجب وجود على الأقل **مستويين** لكي يتسنّى للشفرة (بمعنى البرنامج) أن تؤدي دورها الإبداعي للشكل. واليوم فقدت كلمة شفرة معناها الأولي للبرنامج الذي أعطاها لها شرودنغر، لتأخذ ذلك الخاص بالوسيط الرمزي بين الجينة ومنتوج الجينة. علاوة على ذلك، الكريستال اللا دوري، المتناوَل كعنصر، له بعد، خيط اللولب المزدوج للحمض النووي، أثري باستعارة لسانية جديدة: الجينة هي نص مكتوب وفق أبجدية ذات حروف أربعة، ومنتوج الجينة هو إعادة كتابة لهذا النص الأول، ترجمة، مثلما نقول اليوم، بواسطة أبجدية ذات عشرين حرفًا. نجد إذن عند شوردنغر جينة من استعارة معاصرة، عندما يقارن الشفرة بنص مكتوب بأبجدية فظة (رغم أنه يعتني بالإشارة ـ وهو مخطئ في ذلك ـ فإنه لا يوجد شيء يوحي بأن التشفير خطي وليس على بُعدين على الأقل) أو عندما يقارن بين جينين نظيرين:

«بل اكتشفنا ما كنّا نسمّيه ‹الأليليات المتعددة›، بمعنى، اثنتين أو عدة ‹نسخ› أو ‹قراءات› مختلفة ـ أكثر من العادية، غير متخيّرة، مشابهة لنفس مكان الشفرة الكروموزومية؛ (...)».

الدقة

كيف يمكن فهم مداومة البرنامج واستقراره من جيل إلى جيل؟ شرودنغر، منظّر المادة المكممة، لا يتجنب المسألة، رغم أنها تبدو له خطيرة؛ فالجينة هي بمثابة بناء متعدد الذرات وملزم بأن يطبق عليها القواعد المألوفة التي ترأس مصير الذرات، ودرجة الحرارة التي تسير فيها الحياة. إنه يحاول إذن تمثيل الطابع «اللادوري» للجينة من حيث مستويات الطاقة، و«قفزات كوانتية» بين تلك المستويات. بين قوسين، يجب ملاحظة هنا كم هو شرودنغر واضح، مثلما نريد أن يكون عليه الفيزيائيون «الكوانتيون» اليوم: إنه يعرف كذلك أن «القفزة الكوانتية» هي سر مفارق ناتج من الطبيعة المتقطعة للنموذج الكوانتي. هذه المفارقة لا تعمل إلا على حجب جهلنا، مثلما لاحظ ذلك زينون الإيلي (Zénon d’Elée) بتناوله مسألته بشأن السهم! لكن لنعُد إلى النموذج الكوانتي بشأن الجينة. المسألة كلها

تكمن في قضية استقرار الجزيء، وفي تحديد إعادة إنتاجه، بما أنه يجب إعادة إنتاجه من جيل إلى جيل. يوضح شرودنغر أن فكرة الجزيء ذاتها، وهي بناء متعدد الذرات، يمكنها احتواء صعوبة استقرار كافية على سلّم زمن التنظيمات. المشكل الحقيقي أنه يجب أيضًا توافر القدرة، انطلاقًا من النموذج نفسه، مراعاة الانتقالات من عدد كبير من الإمكانات لهياكل مختلفة، ونتيجة لذلك، يتخيّل شرودنغر **إيزومرات** (*isomères*) لجزيء نموذجي كبير. لكن هنا، بطبيعة الحال، يتوقف وصفه. تنقصه بالفعل الفكرة المركزية للاستعارة اللسانية: الدعامة المادية للجينة متكوّنة من مجموعة **خطية** من أربعة أنماط قاعدية، حيث يحدد نظامها طبيعة منتوج الجينة. ألف من تلك الأنماط يسمح بعدد هائل من التركيبات، حيث إن في إمكان كل هيكل، مبدئيًا، أن يجد تمثيله.

رغم نقصه الضروري - يجب الاعتراف بأنه لم يكن في استطاعة شرودنغر في هذه المرحلة أن يقوم إلا بفرضيات، على الأقل غير مبررة، بتناوله تجارب ونماذج دالبروك - يحتوي نصه جينة تفكير أساسي والذي، بغرابة، لم يهتم بها إلا بعد مضي وقت طويل الفيزيائي ج. أوبفيلد (J. Hopfield) في الولايات المتحدة الأميركية، والفيزيائي - الكيميائي ج. نينيو (J. Ninio) في فرنسا. ويتبيّن في الواقع أن مسألة استقرار دعامة الوراثة مسألة حاسمة، وأن تأثير درجة الحرارة يتمثّل في إدراج، مع احتمال محدود، تغييرات «تلقائية» في طبيعة الجينة. حدثت تلك التغييرات بعد وقت محدود مرتبط بطبيعة الجزيء كدعامة لـ«الكريستال اللا دوري»، ولها بالضرورة طبيعة متقطعة ننتظر منها انتقالات.

إذا قبلنا أنه يجب شرح الانتقالات الطبيعية النادرة من خلال تذبذبات طارئة للتحريض الحراري، فإنه يجب ألا نتفاجأ بما تمكّنت الطبيعة من إعطائه على عتبات القيم القادرة على ضمان ندرة الانتقالات. (...) الأفراد، الذين وفق الانتقال، يحصلون على ترتيب جينات لاستقرار غير مكتمل، لا تتوافر لهم إلا فرصة ضئيلة لرؤية نسبهم ‹الراديكالي جدًا›، وفق انتقالات متكررة، البقاء على قيد الحياة لمدة طويلة، لتصبح الأنواع مخلّصة وتستطيع، وفق انتخاب طبيعي، ضمان جينات مستقرة».

لكن شرودنغر لا يدفع باستنتاجه مسافة أبعد إلى الأمام: إذا استحال تجنب الانتقالات، فهل توجد وسيلة لتصحيحها أو، على الأقل لمراقبتها، في لحظة إعادة إنتاج التراث الوراثي؟ مسألة التحديد تُطرح بحدة: الاستعارة اللسانية اليوم تفسح المجال جيدًا، ماذا يمكن العمل على أساس سحب نهائي لكتاب بلا أخطاء طباعية، وكيف يمكن وضع إعادة قراءة مناسبة للنص بهدف وضع تصحيح فعّال؟ يوجد هذا الموضوع في مركز استقرار الأنواع، رغم أن تناوله يبقى اليوم قليلًا نسبيًا. وكان في وسع نموذج التفكير المنطقي لشرودنغر، ويجب عليه أيضًا، أن يمنحنا ما يسمح لنا بأن نضع النقاط المهمة حول الصعوبات الفيزيائية التي تواجَه لدى إعادة إنتاج الكائن الحيّ.

النظام

مثل كل كتاب شرودنغر حمله الزخم، وأراد أن يعطي تفكيره بُعدًا **عالميًا**، مع المخاطر الحقيقية التي تنجم عن ذلك. النموذج الكوانتي قويّ عندما يوضح أن دعامة الوراثة كانت لها ضرورة

طبيعة جزيئية متعددة الذرات، وكان لها أن تقدم، بواسطة الميكانيكا الستاتيكية لاعتبار دور **الشكل** في الحياة (؟). هنا تُطرح بالطبع مسألة التنظيم، النظام والفوضى في الظاهرة الحيّة. لكن هل أيديولوجيا ١٩٤٤ كانت مناسِبة لهذا التفكير؟ حاولت النازية السيطرة على العالم، وفي لحظة كتابة مؤلَّف شرودنغر، كانت سيطرتها لا تزال في جدول الأعمال. فلا نتعجب إذًا، أمام تفكير يأخذ علم الأجنة فيه مكانًا مركزيًا لإيجاد عناصر قابلة للمناقشة، حيث شرودنغر يتحقق من أنهم كذلك.

أول شاهد حول وضعية هذه الحالة هو المقدمة الغريبة لـ **الموائل** (*Lebensraum*) في ما يتعلق بنشر الجزيئات: عندما تنتشر الجزيئات، هل يكون بالفعل للحصول على نوع حيوي؟ لكن بطبيعة الحال، وفي ما يخص الانتقالات، حيث يظهر سياق المرحلة السابقة بشكل أوضح:

«لتعبيرنا بشكل قاطع، وربما بسذاجة نوعًا ما، خسارة التبعية لزواج بين أبناء عم يمكن أن يكون أكثر شدة، على أساس أن جدتهم عملت ممرضةً مدة طويلة [بسبب احتكاكها بالإشعاعات المؤيّنة،.A.D.]. ليس هنا المسألة التي يجب أن تشوش شخصيًا أيّ فرد، لكن كل إمكانية **لتصيب** [أنا الذي أشير، .A.D] تدريجيًا السلالة الإنسانية وفق انتقالات كامنة غير مرغوب فيها، يجب أن تكون للجماعة مسألة ذات قيمة كبيرة».

أو أكثر من ذلك، مع انشغال إنساني واضح:

«كيف في أيامنا نعتزم أكثر لإقصاء **القمامات** [أنا الذي أشير، .A.D] بشكل عنيف سابقًا من قِبل المتقشفين في قمة تايغات (Taygète)، يجب علينا أن نهتم بجدية بهذه المسألة في حالة الإنسان، الذي من أجله الانتخاب الطبيعي للأكثر موهبة معاق بشكل معتبر، أو بالأحرى معكوس. التأثير اللا منتخب للإبادات الجماعية لشبيبة سليمة من جميع الأمم يصعب تعويضه عبر الاعتبار للأزمنة، حيث كانت الشروط أكثر بدائية، وكان بالإمكان أن يكون للحرب قيمة إيجابية للانتخاب، وذلك بترك بقاء القبيلة الأكثر مقاومة».

لذلك، هناك ظهور آخر لدور متقدم عن شرودنغر: أليس الأمر متعلقًا بعلم اجتماع البيولوجيا (La sociobiologie) قبل الرسالة؟ رغم أن كاتبنا فهم بشكل مذهل الطبيعة المنوطة للانتقالات. تحليله لأعمال دالبروك لا يترك أيّ غموض في هذا الصدد:

«في الحالة الراهنة، نختم القول بأن النصف الأول لجرعة الإشعاع التي أثارت، لنقُل، انتقال سليل واحد من بين آلاف الآخرين، لم يؤثر البتة في الباقي، إمّا بتهيئتهم لذلك وإمّا بتحصينهم ضد الانتقال. لأن خلافًا لذلك النصف الثاني للجرعة، لن تثار من جديد بدقة انتقال واحد في الألف. الانتقال إذن ليس نتاج تراكم صادر عن جرعات صغيرة متتالية لإشعاعات تأتي لتقوّي إحداها الأخرى».

أعاد شرودنغر إذن تأويل داروين (Darwin)، مثلما يفعل أيضًا علماء الأجنّة، مثل دوبزنسكي (Dobzhansky) في الفترة نفسها، مع مراعاة قوانين ماندل (Mendel) وأعمال دو فريس (De Vries) حول الانتقالات. بهذا المعنى يعتبر واحدًا من بين مبدعي التيار الدارويني الجديد (néo-darwiniste)، الذي سيرأس ميلاد البيولوجيا الجزيئية. وسيرتكب الخطأ ذاته رغم وجود مفكرين (مثلما هي الحال اليوم أيضًا)

من دون التمييز بوضوح بين ما يعود إلى النمط الظاهري وما هو صادر عن النمط الجيني، ومن دون فهم مظهري الوراثة الرئيسيين، أي طابعه الجيني (البعث ملائم للحمض النووي) وطابعه المتخلّق (البعث ملائم **لحالة** من تعبير الحمض النووي)، لكنه فهم بشكل قويّ، ونادر حتى في أيامنا هذه، أن الانتخاب يحدث في ما يتعلق باختيار سابق عن الانتقالات، **من دون أيّ تأثير تعليمي للبيئة**. كان بلا شك يعرف التجارب الجميلة للوريا (Luria) ودالبروك المنجزة سنة ١٩٤٣، والتي أوضحت الطابع المنوط بالانتقالات، **بشكل سابق عن أيّ انتخاب.**

لكن الكاتب ذاته اعترف بما دفعه إلى كتابة مؤلفه، وهو «هدفه الوحيد» الذي تمثّل في إيضاح أن هناك، على غرار قوانين الفيزياء، قوانين أخرى تكشف عنها علوم الحياة على وجه التحديد، ومن غير خرق الأولى. والفكرة التي يحتفظ بها ملائمة جدًّا لأيديولوجيا تلك المرحلة، والمتمثّلة في أن العالم سيذهب تلقائيًا نحو الفوضى، وأن دور القوانين الخاصة بالكائن الحيّ تتمثل في المعارضة المستمرة لهذا المنحى الطبيعي. وبما أن نتائج التبرير لشرودنغر، القابلة للنقاش، حاضرة دائمًا في مقولات «مقهى التجارة» (Café du Commerce) لعالم ثقافي خاص، فمن المناسب العودة إليها، بنوع من التفصيل.

الفكرة الأولى مفادها أن القوانين الماكروسكوبية للفيزياء، وبسبب طبيعتها الإحصائية، تتناسب مع منحى تلقائي لكل مادة تتّجه نحو الفوضى. وما هو جدير بالملاحظة هنا هو أن كلمة الفوضى ليس لها معنى فيزيائي (إلا إذا ألحقنا تدقيقات خاصة، مرتبطة بالنموذج الفيزيائي المعتبر، بالمعنى المعتاد للكلمة)، في حين أن لها، بالطبع، معنى أخلاقيًا أو إستيتيقيًا واضحًا للغاية. تخلط المقاربة الوضعية الخطاب العلمي بالخطاب الاجتماعي أو الثقافي: العلم موجود في ذاته، ويملي الطريق الصحيح الواجب اتّباعه، ذلك الخاص بنظام العالم. يقول العلم، بما أن المنحى الطبيعي للأوراق المرتّبة على مكتبي يتمثّل في شغل كل المكان الموجود بتدمير النظام الذي وضعته، فإن طبيعة العالم الفيزيائية تؤدي تلقائيًا إلى الفوضى. لكن، ومع الإشارة إلى أن بقية التفكير المنطقي بسيطة، بما أنني موجود، فأنا حيّ، وبما أنني حيّ، فإن تحديد نظام ما هو أن خاصية جوهرية بالمادة الحيّة تتمثل في الذهاب ضد الفوضى. ها هنا استظهار جيّد، حاضر مسبقًا وجزئيًا في نصوص بولتزمان (Boltzman) بشأن الميكانيكا الإحصائية! هذا بينما أن هذا الاستظهار ليس وحده كافيًا، فما هو إلا **نظرة** خاصة إلى العالم. ألا يمكننا، بالعكس، النظر في السلوك التلقائي للمادة: قدرة على **الاستكشاف، على الاختراع**؟ بفضل شغل المكان الموجود، يُسمح بالذهاب قبل التفاعلات اللا متوقعة في المكان الأولي: بخلط الأصفر مع الأزرق يخرج الأخضر، هل هنالك فوضى؟ ومن هنا، نعرف اليوم، أن بفضل المبدأ الثاني للترموديناميكا الذي يفرض زيادة تلقائية للأنتروبيا لكل نظام مادي، تظهر أشكال عظمى للجزيئات الكبيرة التي تحدد الحياة. الدائرة اللولبية المزدوجة مثلًا، تأخذ هذا الشكل الرمزي من الآن فصاعدًا، لأن السلسلة الجزيئية التي تكوّنها تلقى صعوبة أمام المبدأ الثاني. بالفعل، في الماء، حيث نرى التفاعلات بين الجزيئات حتى على مسافات بعيدة، وجود جزيئات غريبة يميل إلى تقييد عدد الحالات الممكنة التي يمكن أن يأخذها الكثير من جزيئات الماء، وهو

ما يعاكس المبدأ الثاني. تزايد أنتروبيا الخليط يؤدي إلى توفير أوسع مكان ممكن لجزيئات الماء، وذلك بفرض تشكّل خاص للجزيئات الغريبة. هذا المبدأ العام جدًّا، ومثلما كان يعتقد شرودنغر بحق، يتناسب مع قانون **عادي** للفيزياء يتولى تنسيق غالبية الجزيئات الكبرى، وحتى الكثير من أبنية التنظيم الأكثر تعقيدًا، والتي تشكّل المادة نفسها للحياة.

تخيّل شرودنغر أن النظام لا يمكن أن يصدر إلا عن نظام سابق له، وأن نجاح المقاومة (التي يفرضها) للحياة ضد الفوضى مدين بشكل خاص لاستيعاب النظام:

«تظهر الحياة كسلوك منظم ومنتظم وفق كيفية أن السلوك غير القائم حصريًا على توجّهه ليمر من النظام إلى الفوضى، لكنه قائم في جزء منه على نظام مواكب لنفسه».

هنا إذن السؤال الأساسي: كيف يحدث استبقاء نظام الكائن الحيّ؟ أشرنا أعلاه كيف أن مشكلات **الدقة** لاستنساخ الهياكل الماكروسكوبية توجد في مركز استمرار الحياة: لكن من أجل أن تستمر خلية، من دون طرح سؤال حول استنساخها، يجب المحافظة على التنظيم. أمام التعقد الظاهري للهياكل الحيّة، هذا ما بدا وما سيبدو في كثير من الأحيان، من ميدان السحر، ولنفهم السبب الذي يجعل كثيرين من الناس يعودون إلى أفكار تُظهر تلميحات إلى المذهب الحيوي: هذا ما كان، في بداية الترموديناميكا، نداء للطاقة؛ مفهوم غامض يمكن أن تتسلل فيه **طاقة حيوية**، لنجدها اليوم في ميدان الإشهار الموجّه للطبقات الاجتماعية الأقل تعليمًا، لكن الظاهرة نفسها دخلت في الأوساط الأكثر تعليمًا، بفضل الرجوع إلى مفهوم أكثر غموضًا، وبالتأكيد أكثر صعوبة لتحديده بشكل يمكن بلوغه، ألا وهو **الأنتروبيا**. والمذهب الحيوي اليوم بعيد عن أن يموت، رغم كونه مقنّعًا، وربما لهذا السبب، عبر خطاب علمي للاختزالية القصوى لهؤلاء الذين نادرًا ما تبلغ الحياة أو أصولها مبلغ بعض المبادئ الفيزيائية البسيطة.

كان شرودنغر يعي جيدًا صعوبة المشكلة، لكنها أقل بالطبع من التعقد الحقيقي للكائنات الحيّة، فبحث ليحله باستحضار بعض المبادئ البسيطة. المبدأ الأول، تناوله كاتبنا بذكاء، ويتمثّل في أن الكائن الحيّ ضرب من «هروب إلى الأمام»، ومن تقلب مستمر نحو المستقبل، حيث كل شيء قائم **لتجنّب** بلوغ التوازن الترموديناميكي. رغم ذلك، لا يعطي مثالًا ملموسًا، ولا يجني ـ يجب انتظار ميلاد البيولوجيا الجزيئية لكي يصبح ذلك ممكنًا ـ ثراء الحوار الثابت بين الماكروسكوبي والميكروسكوبي الذي يجري داخل كل خلية أو في كل تنظيم، ويسمح لهذه «الصيانة» الثابتة لأجزاء البناء، التي تفشل في مهمتها، بإبعادها مصطلح التوازن مدة أطول.

يؤكد شرودنغر أخيرًا أن الحياة «تتغذى من الأنتروبيا السلبية»، ويضرب على ذلك مثالًا: إنه عبر تقسيم **تنظيم** الجزيئات المعقدة التي تشكّل مأكلنا، بإمكاننا الاستمرار في تنظيمنا. وبشكل مفارق، يُقحم شرودنغر التناقض في خطابه، بتذكيرنا بأن حالة الأنتروبيا الدنيا ـ وهي نتيجة لذلك، بحسب حدسه، ذات حد أقصى ـ تتناسب مع المادة المغلقة في الصفر المطلق: لكن هل هذا حقًا ما ننتظره من الحياة؟ المعنى المشترك يعزو إليها بالأحرى حرارة وحركة!

إن الأنتروبيا التي يتناولها شرودنغر أنتروبيا إحصائية للغاز الخالص، ومذكورة في أبحاث بولتزمان، وبعيدة كثيرًا عن واقع الكائن الحي أو الماء؛ سائل مادي صعب تمثله للغاية، يقوم بدورٍ رائد.

لكن ربما تكون إهانة لشرودنغر في حال تحديد ما يلي: فصله حول النظام النهائي الخاص بتساؤل: حيث إنه كان يعتقد أن بإمكانه شرح استبقاء النظام عبر استيعاب متواصل للأنتروبيا السلبية، ووجد بعضًا من زملائه الذين بيّنوا له أن في الأمثلة التي كان يعطيها، كانت **الطاقة** لا الأنتروبيا هي التي كانت مستهلكة. إنه يبحث إذن عن المحافظة على فكرته، بمحاولته توضيح أن إقصاء الحرارة يتناسب مع إقصاء الأنتروبيا... كل هذا يبيّن بوضوح أن التفكير حول فيزياء الحياة لم يتم بعد، ولا يتلاءم لإعطاء أجوبة قاطعة: نجد هنا المناخ اللطيف لمناقشات أجرتها، إلى غاية الحرب، أفواج الباحثين المبدعين في الوصف الكوانتي للمادة. هل يمكننا أن نلقى أيضًا مفاجأة سارة من المناقشات (إن كانت لا تزال موجودة) بين باحثي اليوم؟

كلمة ختامية

تلقّى شرودنغر تربية كاثوليكية، وحتى وإن كان عليه أن يعطي وصفًا ماديًا للحياة، بتأسيسها على بعض المبادئ الفيزيائية وإقصاء كل حيوية، فإنه كان عليه أن يعطي وصفًا للعالم الحي، حيث تكون الإرادة الحرة مكانها. بعد تلخيص، بشكل رائع، كيف أن في إمكان الميكانيكا **الحتمية** أن تخلق في درجة حرارة عادية، انطلاقًا من مستوى ماكروسكوبي كاف، يواصل شرودنغر تفكيره بمناقشته فكرة **اللا تعيين الكوانتي** الشهيرة. والأمر المذهل والمؤكد لثراء فكره (والذي يشرح النجاح الملموس لكتابه الصغير، الذي أدى دوره المحرك في إبداع البيولوجيا الجزيئية)، هو أنه لا يسقط في فخ الحيوية الضمنية، حيث إن في وسع استعمال مبدأ هايزنبرغ أن يجعل دراسة الكائن الحيّ ممكنة. لنعيد إبداع لفترة وجيزة جدًا كتب كانط، يبيّن أن في إمكان اللاحتمية أن تفرض الحرمان من الإرادة الحرة، وأن ضمن هذا السؤال خليطًا من مستويات التحليل. وما عاد في إمكان شرودنغر الذهاب أكثر إلى الأمام. لقد زرع بذور مقاربة خصبة بلا حدود، وهذا ما سيذكره التاريخ في أثناء توغله القصير في ميدان البيولوجيا.